

تاريخ الفلسفة في الإسلام

تأليف

الأستاذ ت. ج. دي بوير

(T. J. De Boer)

بجامعة أمستردام

نقله إلى العربية وعلق عليه

دكتور محمد عبد الهادي بوريه

بكلية الآداب بجامعة القاهرة

الطبعة الخامسة — منقحة مهيبة



ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية
لأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع عبد الباقى بالقاهرة

(١٠)

٣٥٢

(٨) الوحي والتجربة . (٩) نظرة إجمالية .

الفصل الثاني : أصحاب المختصرات الجامعة ٣٥٣

(١) مكاة الفلسفة . (٢) الثقافة الفلسفية .

الباب السادس : الفلسفة في المغرب ٣٦١

الفصل الأول : بواكيرها ٣٦١

(١) عصر بني أمية . (٢) القرن الخامس .

الفصل الثاني : ابن باجة ٣٦٥

(١) دولة المرابطين . (٢) حياة ابن باجة . (٣) مميزاته .

(٤) المنطق وما يمد الطبيعة . (٥) النفس والمقل .

(٦) الإنسان المتوحد .

الفصل الثالث : ابن طفيل ٣٧٥

(١) دولة الموحدين . (٢) حياة ابن طفيل . (٣) حي

ابن يقطان . (٤) حي وتطور الإنسانية . (٥) أخلاق حي .

الفصل الرابع : ابن رشد ٣٨٤

(١) حياته . (٢) ابن رشد وأرسطو . (٣) المنطق

ومعرفة الحقيقة . (٤) العالم والله . (٥) الجسم والمقل .

(٦) المقل والمقول . (٧) نظرة إجمالية . (٨) فلسفته

المعمية .

الباب السابع : خاتمة ٣٩٩

(ع)

حياة

الفصل الأول: ابن خلدون ٣٩٩

(١) أحوال مصر ابن خلدون . (٢) حياة ابن خلدون .

(٣) «فلسفة وتجربة الحياة» . (٤) فلسفة التاريخ ، المنهج

التاريخي . (٥) موضوع علم التاريخ . (٦) خصائص

مذهب ابن خلدون .

الفصل الثاني : العرب والفلسفة النصرانية في القرون

الوسطى ٤١٦

(١) الوقت السياسي ، اليهود . (٢) يارمو وطلمة .

(٣) العرب في باريس .

خبر من الأعلام ٤٢٣

كلمة تقديم للمؤلف

هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في مجلتها ، بعد أن وضع الأستاذ مونك^(١) في ذلك مختصره الجليل ؛ فيمكن أن يُعد كتابي هذا بدءاً جديداً ، لا إتماماً لما سبقه من مؤلفات . ولست أزعم أني قد أحطتُ علماً بكل ما كُتب في هذا الميدان من قبل ؛ ولم يكن كلُّ ما عرفت من الأبحاث في متناول يدي ؛ ولم أستطع الانتفاع بالخطوط إلا نادراً .

ونظراً لأنني توخيت الإيجاز في بيان مسائل هذا الكتاب ، فقد اقتضى ذلك إغفال ذكر المراجع التي اعتمدتُ عليها ، إلا إذا أوردتُ شيئاً بخصه أو وحيته على علاقه من غير تعميم . وإنني آسف لأنه ليس في الإمكان الآن أن أبين عما عليّ من الفضل لعملاء أمثال ديتريشي ، ودي غوي ، وجولدتزهر ، وهونسا ، وأوجست مولر ، ومونك ، ونولدكه ، ورنان ، وسنوك هورجروني ، وشقنيدز ، وفان فلون ، وكثيرين غيرهم ، في تفهم المصادر التي رجعتُ إليها . وبعد أن أتممتُ هذا الكتاب ، ظهر بحث طريف من ابن سينا^(٢) ، أحاط بالكثير من تاريخ الفلسفة الإسلامية في أول عهدها ، ولكن هذا البحث لا يدعوني إلى إحداث تغيير في جملة ما ذهبتُ إليه .

S. Munk : Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859. (١)

Carra de Vaux : Avicenne, Paris, 1900. (٢)

أما في كل ما يتعلق بمعرفة المصادر فإنني أشير على القارئ بالرجوع إلى ما كُتب في مراجع العلوم والفكر في الشرق :

Die Orientalische Bibliographie,

Brockelmann's Geschichte der arabischen Litteratur,

وإلى المراجع المذكورة في كتاب أوبرفيج (Ueberweg) في تاريخ الفلسفة^(١).

.....

على أني قصرتُ بحثي على فلاسفة الإسلام ما استطعت ؛ فلم يُذكر ابن جبرول وابن ميمون إلا قَرَضاً ؛ وأُغفلتُ ذكرَ مَنْ عداهم من مفكرى اليهود إختلالاً تاماً ، وإن كانوا ، من الناحية الفلسفية ، يفتنون إلى دائرة الثقافة الإسلامية . على أن هذا لا يضيع على القارئ نفعاً كبيراً ؛ فقد وُضعت حتى الآن المؤلفات الكثيرة عن فلاسفة بني إسرائيل ، أما فلاسفة الإسلام فقد أهملوا أهملًا شديدًا .

ت . ج . دى بور

جروتجن (الأراضى الوطنية)

(١) يجد القارئ هذه المراجع في كتاب أوبرفيج ج ٢ من ٧١٥ — ٧٢٣ من طبعة برلين ١٩٢٨ م . أما أهم المراجع العامة فيذكرها بروكلمان ، خصوصاً في ملحق كتابه من ٣٧١ — ٣٧٢ ، قبل كلامه عن الفلسفة ، كما يذكر عند الكلام عن كل فيلسوف أهم المراجع المتعلقة به .

١ - مدخل

١ - مسرح الحوادث

١ - بطور الصرب القديمة :

كانت الصحراء العربية منذ القدم ، كما هي اليوم ، مكان حلّ وزحال ، تنقل في أرجائه قبائل بدوية بعضها مستقل عن بعض ، وكان هؤلاء البدو ينظرون بعقول سليمة طليقة من القيود ، متأملين بيئتهم وحياتهم التي كانت تجري على نمط واحد ، حيث كان الغزو والنهب أكبر ما يستهويهم ، وحيث كانت الذخيرة العقلية عندهم ما تتوارثه القبيلة جيلاً عن جيل^(١) .

(١) هذا كلام إجمال لم تكن حالة معارفنا بجزيرة العرب وحضارتها تسبح بأكثر منه ، عندما ألف دي بوركتايه في أول هذا القرن . ومن أراد معرفة مركز جزيرة العرب وعلاقتها بغيرها من الأمم المجاورة ، فليرجع إلى كتاب أوليري : O'Leary (De Lacy) : *Arabia before Muhammad*, London and New York, 1927. وخصائصها وخصائص الروح الجمالية فتوجد في كتاب فلهاوزن J. Wellhausen : *Reste arabischen Heidentumes*, Berlin 1887. الإسلام ، خصوصاً من منظر بعض القصص العربية وعن علاقة الجزيرة بغيرها ، بناء على الكلمات الأجنبية في لغة العرب ، وذلك في كتاب جويدي : Guidi (Ign.) : *L'Ara e antéislamique*, Paris, 1921. أما الأحوال الاقتصادية فعنها كلام جيد — لا بد في الانطباع به من الحذر — في كتاب لامانس المذكور بعد قليل . وخير ما كتب عن حضارة جنوب جزيرة العرب قديماً هو كتاب ديتلف نيلسن : Nielsen (Ditlef) : *Die altarabische Handbuch der altarabischen Kultur*, Kopenhagen, 1927. وهو المجلد الأول من مجموعة *Altertumskunde* (المجمل في معرفة أحوال العرب القدماء) التي يشرف على نشرها جامعة سن أكبر علماء الألمان . أما الروح العربية وصفاتها فها كان ما قيل عنها حتى الآن فإنها لا تزال محتاج إلى دراسة . وليراجع القارئ فيما يتعلق بذلك الفصلين الأولين من كتاب =

لم تكن عديم الثمرات التي يُقوِّصِل إليها بالاجتهاد والتضامن الاجتماعي ،
ولا الآثار الفنية الجميلة التي يُؤْتِيها الفراغُ والترف ؛ ولم يصلوا في التمدُّن إلى مرتبة
أعلى من ذلك إلا بأطراف تلك الصحراء ، في دول تكونت بعض الشيء ،
كثيراً ما كانت تتعرض لغارات يشنها أولئك البدو^(١) .

وهكذا كانت الحال في الجنوب ، حيث امتد الأجل بدولة ملوك سبأ القديمة
إلى العصر المسيحي ، تحت سيادة الأحباش أو الفُرس^(٢) .

وفي الغرب كانت تقع مكة والمدينة (يثرب) ، على طريق تجاري قديم ؛
وكانت مكة بوجه خاص ، نظراً لسوقها ولوقوعها في كنف البيت الحرام مركزاً
لحركة تجارية قوية^(٣) .

أما في الشمال فقد نشأت مملكتان من الغرب كان لهما بعض السيادة :
هما مملكة الغميين في الحيرة ، على تخوم الفُرس ؛ ومملكة النساسنة في الشام ،
على تخوم الروم^(٤) .

= جولدهزير (Goldziher) (1874-1948) السمي Muhammedanische Studien (دراسات
إسلامية) ، والأول في القارة بين الروح الجامعية وبين الإسلام (مروءة ودين) ، والثاني
في الحياة القبلية العربية وعلاقتها بالإسلام ، وقد شرعنا في ترجمة هذا الكتاب إلى العربية .
(١) أثبت البحث الحديث وخصوصاً كشف الآثار والتفوش التي لا تحصى في جنوب
جزيرة العرب وشمالها وجود حضارة موحدّة نشأت في الجنوب ثم انتشرت شمالاً ، ثم غمرتها
الحضارات الآتية من الشمال — راجع كتاب نيلسن المتقدم ذكره في المامن السابق —
فكلام المؤلف لا ينطبق إلا على وسط الجزيرة .

(٢) تجد وصف حضارة جنوب الجزيرة العربية من نواحيها السياسية والاجتماعية
والاقتصادية والعقيدة والدينية وغيرها في كتاب نيلسن المتقدم الذكر .

(٣) راجع فيما يتعلق بمكة قبل الإسلام كتاب لامانس : La Mecque à la veille de l'Hégire, Beyrouth, 1924. ويجب على القارئ ألا يقبل بعض
استنتاجات المؤلف إلا بعد النقد والتحصيل ، لأنه يبالغ في تصوير الأشياء حتى يخيل للإنسان
أن مكة مدينة حديثة .

(٤) انظر في ذلك جبر الإسلام للأستاذ أحمد أمين ص ١٩ وما بعدها .

على أن وحدة الأمة العربية كانت تتجلى في لغتها وشعرها ، قبل ظهور محمد (عليه الصلاة والسلام) ؛ وكان الشعراء هم أهل العلم عند أقوامهم^(١) ، وكانت قصائدهم الساحرة تنزل ، في أول الأمر ، منزلة وحى الكهان ، ولا ميبا عند قبائلهم ؛ بل إن تأثير هؤلاء الشعراء كثيراً ما كان يتعدى قبائلهم^(٢) .

٢ — الخلفاء الراشرون ، المريضة ، الشيعة :

أفلح محمد (عليه الصلاة والسلام) هو وخلفاؤه الراشدون : أبو بكر وعمر وعثمان وعلي (١١ — ٤٠ هـ = ٦٣٢ — ٦٦١ م) في أن يبشروا في نفوس أبناء الصحراء الأحرار ، وفي نفوس من هم أكثر منهم تحضراً من أهل البلاد الواقعة في الأطراف ، روح الاتحاد في العمل ، وإلى هذا البعث يرجع الفضل في المكانة التي يتبوّؤها الإسلام ـ دين عالمي . واقد صدق الله المسلمين وعده بالنصر ؛

(١) للأستاذ أحمد أمين رأي يخالف هذا الرأي ، فهو يرى أن أرق طبقات العرب عقلا هم حكام العرب (فجر الإسلام ص ٦٨ — ٧٠) ، وهؤلاء الحكام ومن اليهم من العرب المتأثرين الذين كان لهم رحلات علمية دراسية إلى فارس ، كالأطباء ، جديرون بمزيد من عناية الباحث ، ومن أهمهم الحارث بن كلدة الثقفي وابنه النضر بن الحارث — راجع تاريخ الحكماء للقفطي ط . لبيدج ١٩٠٣ ص ١٦٦ وما بعدها ، وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٠٩ ، ١١٣ ، وكان النضر ، ابن خالة النبي عليه السلام ، قد جمع العلوم بالارتحال ومخالطة العلماء ، وكان يريد بعلمه مزاحمة النبي ومناقضته .

(٢) أما فيما يتعلق بالانتماءات الطبقية والدينية فلا بد من الاستفادة من دلالات القرآن وبعض الأشعار الصحفية . وليرجع القارئ إلى طبقات الأمم لصاعد الأندلسي ص ٤٦ — ٥٣ من طبعة مصرية قديمة نسبياً غير مذكورة تاريخها (باب الملوم عند العرب) ، وإلى كتاب الليل والنحل للمهرستاني ، ص ٣٢ ، وما بعدها من الطبعة الأوروبية ، وكتاب البدء والتاريخ للطهري بن طاهر المقدسي — الفصل الثاني عشر (عند الكلام على شرائع أهل الجاهلية) . وفي كتب التاريخ والأدب كثير من المادة التي يجب جمعها وتنظيمها . أما الذي لا شك فيه فهو أن الشاعر في نظر الجاهليين كان هو البطل والفكر ، وشعر العرب مرآة لأرواحهم ونفوسهم في الحياة ولغايتهم الخلقية ولحسنتهم بالإجمال ، ولا يصح أن ننسى أن كلمة الشعر مرادفة لكلمة العلم ، فالشاعر هو الذي يعلم ما لا يعلم غيره .

كأنها كان تأييده لم إجابة لدلائلهم عند لقاء الأعداء : « الله أكبر » : (لما خرجوا من جزيرتهم قاتمين) أصبحت الدنيا كأنها قد صغرت رقتها أمامهم ، فطوّروها في فتوحهم طيّاً^(١) ؛ ولم يمض زمن طويل حتى فتحت بلاد الفرس كلها ، وانتزع العرب من الإمبراطورية الرومانية الشرقية أحسن ولايتين فيها : وهما الشام ومصر . كانت المدينة مقرّ خلفاء الرسول الأولين ؛ ثم غلب على^(٢) ، حتّى رسول الله ، على ما كان له من الشجاعة ، وكذلك غلب إلهاء ، أنام معاوية ، وإلى الشام المهلك ؛ ومن ذلك الحين نشأ حزب أنصار علي^(٣) ، وهم الشيعة^(٤) ، وظلّ هذا الحزب يدافع عن كيانه ، ويتخذ صورا شتى مع التاريخ ، تُخضعه القوة قارة ، ويصل إلى السيادة في نواح متفرقة تارة أخرى ، حتى تمثل آخر الأمر (١٥٠٢ م) في إمبراطورية الفرس الشيعية ، وانفصل عن الإسلام السني انفصالا نهائيا .

أخذ الشيعة أنفسهم ، في كفاحهم لقوة الحكومة الدينية ، بكل سلاح وصلت إليه أيديهم ، حتى بالعلم ؛ وظهرت بينهم من أول الأمر فرقة السكّيسانية^(٥) التي تنسب لعلّ وذريته علما مربّيا ، فوق الطبيعة البشرية ، لا تفكشف بواطن الوحي الإلهي إلا بمعونته . وقد أوجب الشيعة على من أواد بلوغ هذا العلم ألا يكون اعتقاده بمصمة صاحبه أو طاعته له أقلّ منهما بالنسبة لنص القرآن نفسه (انظر ٣ ف ٢ ق ١) .

(١) هنا هو المعنى الذي يجب أن يستخلص من كلام المؤلف الذي قد لا يخلو من تهكم خفي .
(٢) ولذا قلنا القيمة سياسية عربي إسلامي ؛ ثم تأثر التشيع في غاياته ومبادئه بمواهل قومية وفلسفية ؛ راجع كتاب الحضارة الإسلامية لأدم متوّل : القاهرة ، ١٩٤٧ ج ١ ص ٧٧ ، ٩٤ ، ٩٦ ، وما يذكره الدهرستاني في اللّلال ، عند كلامه عن الإسماعيلية ومن اليهم .

(٣) هم أصحاب كيسان مول علي رضي الله عنه أو هو تلميذ محمد بن الحنفية اللّوحي سنة ٨١ هـ . ويم السكّيسانية القول بأن الدين طاعة رجل يعتقدون فيه الإحاطة بالعلوم كلها ومعرفة الأسرار من علم التأويل والباطن وغيرها (الدهرستاني : اللّلال والتحل طبعة ليدنجر ١٩٢٣ ص ١٠٩) .

٣ - الأمويون ، دمشق ، والبصرة ، والكوفة :

وبعد أن انتصر معاوية ، واتخذ دمشق عاصمة للدولة الإسلامية ، أصبح شأن المدينة قاصراً في جل أمره على الناحية الروحية ؛ ولم يكن لها بدءاً من أن تكتفى بدراسة الشريعة والحديث ، متأثرة في ذلك بمؤثرات نصرانية ويهودية . أما في دمشق فوجد بنو أمية (٤٠ - ١٣٢ هـ = ٦٦١ - ٧٥٠ م) يصرفون شؤون الحكومة المدنية ؛ وقد امتدّت رقعة الدولة الإسلامية أيام حكمهم من المحيط الأطلسي إلى ما وراء حدود الهند والتركستان ، ومن البحر الجنوبي إلى بلاد القوقاز وإلى أسوار القسطنطينية ، ولكن ذلك كان أقصى ما بلغت حدود دولة الإسلام .

نبوّاً العرب إذ ذاك مكان السيادة في كل صقع ، وصاروا يكوّنون طبقة أرستقراطية حربية ؛ وأدّرع دليل على مبلغ تأثيرهم أن الأمم المغلوبة ، على ما لها من مدينة أعرق وأرق من مدينة العرب ، اتخذت لغة هؤلاء العرب الفاتحين لغة لها ؛ فأصبحت العربية لغة الدين والدولة والشعر والعلم . ولكن بينما كانت المناصب العليا في إدارة الدولة وفي الجيش يُفضّل في تولّيها العرب دون غيرهم ، صار التوفّر على الفنون والعلوم أول الأمر حظ قوم من غير العرب ومن المولّدين^(١) . وكان العرب في الشام يتعلمون من الفصاري^(٢) .

(١) وهذا ما يقوله ابن خلدون أيضاً في مقدمته (الفصل السادس والثلاثين ، د في أن حلة العلم أكثرهم النجم) ؛ وهو يفصل رأيه ، ويؤيده أيضاً بذكر إحصاء لبعض الأسماء . لكن لا يصح أن ننسى أن العرب إلى جانب اشتغالهم بشؤون الدولة قد توفّروا على العلوم المدنية ، وهذا طبيعي . ولا يصح أن ننسى على كل حال أنهم كانوا في دولتهم أقلية . ولهم أت أول من اشتغل بعلوم الحكمة في الدولة الإسلامية هو خالد بن يزيد الأمير الأموي (س ٨) وأن أول فيلسوف فيها هو الكندي العربي .

(٢) لعل المؤلف يقصد ما أشار إليه فون كرم Alfred von Kremer منذ زمان =

ولكن المقر الأ كبر لثقافة العقلية كان في البصرة والكوفة ، حيث التقى
عرباً وفُرس ، ونصارى ومسلمون ، ويهود ومجوس . وهنا حيث ازدهرت
التجارة والصناعة ، يجب أن نلتصق بوا كبر العلم العقلي الديني ، تلك البوا كبر
التي نشأت من مؤثرات نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي
ومن مؤثرات فارسية^(١) .

طويل ، في بحثه المسمى : *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* ط . ليترج ١٨٧٢ من ٧ وما بعدها ، وقامه عليه ماكدونالد D. B. Mac Donald في كتابه *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* ط . نيويورك من ١٣١ — ١٣٢ ، وأيضاً بكر C. H. Becker في بحثه المسمى : *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung* ، والذي ظهر في مجلة *Zeitschrift für Assyriologie* عام ١٩١٢ من ١٢٥ — ١٩٥ ، من أن للناظرات
بين اللتين ونصارى الشام اضطرت للمسلمين إلى تحديد أفكارهم واتخاذ موقف في حل مشكلات
دينية فلسفية . وبين هؤلاء العلماء رأيهم على أن يوحنا المعمدان ألف كتاباً جديداً لإثبات
آراء مسيحية من القرآن ويثبت فيه كيفية مجادلة المسلمين في بعض النقط . ولكن يغلب على
الظن أن هذا الكتاب ألف لإعداد النصارى في داخل الكنيسة للدفاع عن عقيدتهم ، وذلك
بعد أن اتصل يوحنا ، في أثناء خدمته في القصر الأموي ، بفكرى الإسلام ورجال الدولة ،
ومرف قط الخلاف وكيفية إعداد نصارى لمواجهة . والتاريخ لم يحكم لنا خبر مناظرات
ذات شأن أو على نطاق واسع . لم تكن الظروف لتسمح بذلك فيها عدداً دوائر الخاصة .
على أنه لا بد أن يكون لاختلاط العرب بنديم في الشام أثره في تحريك العقول . أما الأمر
الأ كبر الذي لا يثنيه غيره فهو أولاً دخول أهل الديانات والمذاهب الفلسفية المختلطة
في الإسلام وتفكيرهم فيه من وجهة نظر فلسفية أو دينية أخرى ، وثانياً تعرض القرآن
لكثير من المشكلات الفكرية ، على نحو يدعو طبيعته إلى التفكير والبحث فيها . أما كتاب
يوحنا فكان باليونانية ، فهو إذن لمن يعرفها ؛ ثم إن يوحنا كان موثقاً في الدولة ، فالسلام
في مهاجمة دينها جهاراً غير معقول . هذا إلى أن طريقة الكتاب : « إذا قال لك العربي
كذا قل كذا ، أو سأله كذا » تدل على الحاجة إلى الدفاع أكثر من دلالتها على مجرد
رغبة في نقد عقائد المسلمين . راجع مثلاً كتاب الدعوة إلى الإسلام تأليف توماس أرنولد ،
الترجمة العربية ١٩٤٧ من ٧٧

(١) هذا السلام يحتاج إلى تفصيل كبير ، راجع هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة .
أما القرآن مشكلات كان لا بد أن تدعو إلى النظر العقل ، ولغات الفرق والأبحاث الكلامية
فتأثرت بمبادئ دينية نظرية ، وكل المذاهب المعروفة عند غير العرب هيأت مادة لذلك ؛
فيجب التمييز بين العامل الباحث والفكرة السائدة ، وبين المادة التي انتفع بها العرب

٤ — العباسيون ، وإفراء :

ثم خَلَفَت الدولة العباسية (١١٢ — ٦٥٦ هـ = ٧٥٠ — ١٢٥٨ م) دولة بني أمية ؛ ولكي يتوصل العباسيون إلى الدولة تساهلوا مع القرس ، وأذعنوا لمطالبهم ، وأخذوا يلبسون حركاتهم السياسية ثوب الدين ويسخرونها لمصلحتهم . وفي غضون القرن الأول لدولتهم (أى إلى حوالى عام ٢٤٦ هـ = ٨٦٠ م) كانت عظمة الإمبراطورية الإسلامية في ازدياد ، أومى على الأقل حافظت على ما كان لها . وفي عام (١٤٥ هـ ^(١) — ٧٦٢ م) أسس المنصور ، ثانى خلفاء البيت العباسي ، مدينة بغداد ، لتكون عاصمة الإمبراطورية بدل دمشق ؛ فسر هان ما فافت دمشق في بهجة الدنيا وجمالها ، وطلن نورها الفسرى على نور البصرة والكوفة ؛ ولم يكن يباريها إلا القسطنطينية ؛ وكانت قصور المنصور (١٣ — ١٥٨ هـ = ٧٥٤ — ٧٧٥ م) ، والرشيء (١٧٠ — ١٩٣ هـ = ٧٨٩ — ٨٠٩ م) ، والمأمون (١٩٨ — ٢١٨ هـ = ٨١٣ — ٨٣٣ م) وغيرهم في بغداد ملتنى الشعراء والملاء ولا سبيا من الجهات الشرقية للدولة ، وكان لكثير من خلفاء بني العباس ولع بالثقافة العقلية ، طلبوها لذاتها أوليزينوا بها ملكهم ؛ وهم ، وإن لم يكونوا في كثير من الأحيان بحيث يقدرون أهل العلم والفن حق قدرهم ، فإنهم أغدقوا عليهم من المعطايا ما جعلهم يلهبجون بالثناء . ومنذ عصر الرشيد ، على الأقل ، وُجِدَت في بغداد دار للكتب ومعهذ للعلماء ؛ بل نجد أنه حق منذ عهد المنصور نفسه ، وفي عهد المأمون ومن بعده بوجه خاص ^(٢) ، شُرِعَ في نقل كتب العلم اليونانية ، من طريق السريانية في

(١) تاريخ بغداد ، ج ١ ص ٦٦ طبعة مصر

(٢) على أن الترجمة كانت قد بدأت منذ عهد بني أمية ؛ لحامس خالد بن يزيد بن معاوية التوفى عام ٨٥ هـ بنقل كتب الطب والتجوم والكيمياء ؛ ويقال إن هذا أول نقل في الإسلام (ابن النديم ص ٢٤٢ ، ٣٥٤) ؛ يضاف إلى ذلك نقل الديوان من الفارسية أيام الحجاج ، ونقل كتاب أهرن القس في الطب بأمر من عبد العزيز .

«الغالب ، إلى لغة العرب ؛ وقد أثقت مختصرات لكتب اليونان وشروح لها .
حتى إذا بلغ هذا النشاط العلمي أعلى ذرى صموده ، كانت عظمة
الإمبراطورية الإسلامية في دور الهبوط ؛ فالعصبيات والسعائيم القبلية ، التي لم
تهدأ قط في عهد بني أمية ، تراجعت في الظاهر فقط ، أمام بني العباس ، أمام
الوحدة السياسية الوثيقة العرى ؛ وبقى أيضاً منازعات أخرى متزايدة في
حدتها ، كالجدل في مسائل الكلام والجدل للفتاوى في الفلسفة ، على نحو ما حدث
في أثناء تدهور الإمبراطورية الرومانية الشرقية .»

على أن خدمة الدولة ، في ظل الحكم الاستبدادي في الشرف ، ما كانت
لتهتاج إلا لقليل من ذوى العقول الممتازة ؛ ففتيت كثير من القوى الفتيمة
وتلاشت في الانهالك في الزحف ؛ ووقعت أخرى في السفسطة والتلاعب بالألفاظ
وفي دعوى العلم ؛ هذا إلى أن الخلفاء ، لجأوا ، في حاية إمبراطوريتهم ، إلى
الاستعانة بقوة أمم فتية أبعد عن رتب الحضرة وانحلاله ، فاستعانوا أول الأمر
بالخراسانيين من أهل إيران ، ثم اصطبغ بصفتهم ، ثم استعانوا بالترك
من بعدهم .

٥ — الدول العنصرية — سقوط الخلافة :

ثم أخذ انحلال الإمبراطورية يتجلى شيئاً فشيئاً ؛ وكان سلطان الجذود الترك ،
وتورات العامة في المدن ، وثورات الفلاحين في الريف ، ودساس الشيعة
والإسماعيلية في كل مكان ، ثم نزوح الولايات النائية إلى الاستقلال ؛ كل ذلك
كان من أسباب سقوط الإمبراطورية أو من علاماته .

وأصبح الترك حُجَّاباً في قصور الخلفاء ، وصار لهم سلطان إلى جانب سلطان

الخلفاء ، ونزلت مكانة الخلفاء ، فلم تبق لهم إلا مكانة دينية^(١) ؛ وأخذت تتكون شيئاً فشيئاً دولة صغيرة ، تتمثل في أطراف الإمبراطورية ، حتى آل الأمر إلى « ملوك طوائف » يميزون بخط المؤرخ بكثرتهم ؛ وظهر أسراء معاوتون في الاستقلال ، وأكبرهم شأنًا في الغرب لذلك العهد بنو الأغلب في شمال إفريقيا — إذا صرفنا النظر عن دولة بني أمية في الأندلس (انظر ج ٤ ، ف ١) — والطولونيون والفاطميون في مصر ، وبني حمدان في الشام والجزيرة ؛ وفي الشرق قام الطاهريون والسامانيون ، وقد أزالهم الترك عن دولتهم تدريجاً .

وفي قصور هذه الأسر المختلفة يجب أن نذكر شعراء العصر الثاني (القرن الثالث والرابع) وعلماءه .

ولقد أسست دابة بنو دولة بني حمدان ، استقرت من بغداد بأن تكون ، مدة قصيرة ، مركز الحركة العقلية ؛ وتمتعت القاهرة التي أسسها الفاطميون في عام ٣٥٨ هـ (٩٦٩ م) بمثل هذه المسكنة زماناً أطول من زمان حلب ؛ ثم جاء محمود التتوي الذي أصبح حاكم خراسان في عام ٣٨٩ هـ^(٢) ، فازدهر قصره في المشرق زمناً آخر قصيراً .

وفي عهد هذه الدول الصغيرة ، حينما كان أمر الحكم في يد الترك ، أسست

(١) ومن غريب الاتفاقيات ما يقوله المؤرخون وبين رأى بعض المفكرين العرب ما يحكيه البيهقي عن البيهقي من أنهم ، بعد انتقال الملك والدولة إلى آل بويه ، قالوا إن « الذي بقى في أيدي العباسية إنما هو أمر ديني اعتقادي لا ملكي دنيوي ، كمثل ما لرأس الجالوت عند اليهود من أمر الرئاسة الدينية ، من غير ملك ولا دولة ، فالتفت من ولد العباس الآن إنما هو رئيس الإسلام » — الآثار الباقية ط ١ . لبيترج ، ١٩٢٣ من ١٣٢ .

(٢) هو أبو القاسم محمود بن ناصر الدولة أبي منصور سيكنكين التتوي .

أيضاً للدارس الإسلامية ؛ وأست أولُ مدرسة ببغداد في عام ٤٥٧ هـ
(١٠٦٥ م) ^(١) .

ومن ذلك الحين صار للشرق عِلْمٌ ، ولكن هذا العِلْمُ لم يكن إلا رواية لما في
الكتب المتقدمة من غير تصرف ؛ فقد كان المعلم يلقن تلاميذه ما أخذ من
أساتذته ، ونكاد لا توجد في الكتب الجديدة عبارة إلا وهي في الكتب
القديمة ؛ وبهذه الطريقة نجا العِلْمُ من الضياع .

على أنه يحكى أن علماء ما وراء النهر ، لما سمعوا بإنشاء أول مدرسة ، أقاموا
مأتماً ، احتفاءً بالعِلْمِ الراحل ؛ وهم لم يكونوا في ذلك بمنطئين ^(٢) .

ثم انصبت في القرن السابع الهجري هجراتُ التتار ، تبتلع البلاد الشرقية من
الإمبراطورية الإسلامية ؛ فأتت على كل ما أتى عليه الترك ؛ ولم تزد من بعد
في تلك البلاد ثقافةٌ يمكن أن ينبعث منها فنٌ جديد ، أو أن تهيج ما يحرك الحِمَمَ
لإحياء العلوم .

(١) يقصد المؤلف للمدرسة النظامية التي أسسها نظام الملك وزير السلطان السلجوقي
ألب أرسلان ، ويرجع القارىء إلى الجزء الثاني من ضمن الإسلام الأستاذ أحمد أمين ليرى طرفاً
عن المدارس الأولى في الإسلام .

(٢) انظر Snouck Hargronje, Mekka, II. S. 228 (المؤلف) ؛ أما سنوك
هورجروني فيذكر ذلك عن أحد المؤرخين ، وهذا يحكى أن علماء ما وراء النهر يبنوا وجهة
نظرم ، وهي أن العِلْمَ شيء شريف ، تطلبه النفوس لعرفه ولتقشُّر به ، فإذا قد فتحت له
المدارس الرسمية ، وعُيِّن لها للدرسون بأجور يتقاضونها ، فقد أصيب شرف العلم ، وتزلت
مكاته ؛ ووجود المدارس الرسمية يمهّد قنفوس الدنيا أن تطلب العلم لا لعرفه ، بل لأغراض
مادية فانية ؛ فينحط العلم بأخطائهم ، دون أن يشرفوا هم به .

٢ - الحكمة الشرقية

١ - النظر العقلي عند الساميين :

لم تكن للعقل السامى قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمراتٌ في الفلسفة وراء الأساطير والأمثال الحكيمية ؛ وكان هذا التفكير السامى يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة ، متفرقة لا رباط بينها ، ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان وفي مصيره ؛ وإذا عرض للعقل السامى ما يعجز عن إدراكه ، لم يشق عليه أن يردّه إلى إرادة الله التي لا يُعجزها شيء ، والتي لا تُأْكَ مداهها ولا أسرارها : ونحن نعرف هذا الضرب من الحكمة في « العهد القديم » ؛ ويدل على تكوّنه بين العرب على هذا النحو ما جاء في التوراة من قصة ملكة سبأ وما يُحكى عن شخصية لقمان الحكيم ، مما هو وارد في الآثار العربية .

ووجد إلى جانب هذه الحكمة سحرُ السحرة ذائماً في كل مكان ، وهو معرفة تُمكن صاحبها من التصرف في الأشياء .

ولكن لم ينظر إلى العالم نظرةً علمية أعلى من ذلك إلا كهنةُ بابل القدماء ، وإن كنا لا نعرف العوامل التي أدت إلى ذلك معرفة تامة ، كما لا نعرف مدى علومهم . تحولت أنظار هؤلاء الكهنة من الوجود الأرضي المضطرب إلى نظام الأفلاك ؛ ولم يكونوا كالعبرانيين الذين لم يتجاوزوا في العلم طورَ التعجب من الكون^(١) ، ولم يروا في النجوم التي لا يحصيها العدُّ إلا رمزاً لسلالاتهم

(١) في كتاب أيوب ، الإصحاح السابع والثلاثين والثامن والتلاتين ، ما يدل على ذلك .

المقبلة^(١) ؛ بل كانوا أكثر شجهاً باليونان الذين أدركوا أن العالم شيء واحد وذلك من حركة الأفلاك للطردة المتوافقة ، ثم عرفوا بعد ذلك ما على الأرض من كثرة وتنوع . ولم يكن في علم أولئك الكهنة من نقص سوى أنه قد اختلطت بالصحيح فيه أساطيرُ أرسل فيها عنان الخيال ، وأنه كانت تخالطه معارفُ فاسدة ، مصدرها التنجيم ؛ ولم يكن الأمر على غير هذا عند اليونان أيضاً .

وقد تسربت إلى هذه الحكمة السكادانية في بابل والشام ، منذ أيام الإسكندر الأكبر ، أفكارٌ يونانية شرقية الصبغة أولاً ثم أفكار نصرانية مصطنعة بالفلسفة اليونانية المتأخرة في الشرق بعد ذلك ؛ أو قل إن هذه الأفكار حلت محل تلك الحكمة ؛ ولم تبق الوثنية القديمة محنطة بمكاتها حتى عهد الإسلام إلا في مدينة حرّان ، وكانت هذه الوثنية متأثرة قليلاً بالفكرانية (انظر ب ١ ف ٣ ق ٤) .

٣ — الرياضيات الفارسية ، الدههرية :

غير أن ما جاء إلى المسلمين من الحكمة الهندية والمارسية كان أهم من كل ما أثر لهم من العقل السامى . ولا حاجة بنا إلى الدخول في مسألة ما إذا كانت الحكمة الشرقية قد تأثرت بفلسفة اليونان أولاً ، أو أن هذه تأثرت بذلك^(٢) ؛

(١) في سفر التكوين : الإصحاح السادس عشر ، دابل على ما يقوله المؤلف .

(٢) يقول أرسطو إن « طاليس » أول الفلاسفة ؛ ولكن من اليونانيين من يذكر فلسفة الفرس والصريين والبابليين والهنود : بل يعترف أرسطو أن مصدر كانت هذه العلوم الرياضية . وتعلم الباحث الأثري على أن منشأ الفلسفة في بلاد الفرس ، حيث ازدهرت مفاهيم فلسفية قبل أيام اليونان . ولكن معارف الشرق كانت متصلة بالفرس ، ومربطة بغطيات عملية ، وكانت ملاحظات مفككة لا يربطها قانون يستند إلى برهان . ولا خلاف بين الباحثين الآن في أن اليونانيين أخذوا عن أهل الفرس معارف كثيرة ؛ ولكنهم امتازوا بربطها بعضها ببعض ، وتحليلها تحليلاً أصح .

ونستطيع أن نبين من المضاهر العربية ، في شيء من اليقين ، ما أخذه المسلمون .
مباشرة عن الفرس والهنود ؛ فلنقتصر هنا على هذه الناحية .

إن بلاد الفرس هي بلاد مذهب الاثنين (Dualismus) ، وليس من غير
المحتمل أن تكون تعاليم الفرس الدينية بما فيها من أثنيّة قد أثرت في الخلقات
الكلامية في الإسلام^(١) تأثيراً مباشراً أو من طريق المانوية أو الفرق المتوسطية
الأخرى^(٢) ؛ ولكن مذهب الدهرية (Zrwanismus) ، من زرقان ،
زروان = دهر^(٣)) الذي صار ، كما في الأخبار للأثورة ، ديناً ظاهراً يحاهر
الناس بالاعتراف به في عهد يزجرد الثاني من الدولة الساسانية (٤٣٨ -
٤٥٧ م) ، هو أعظم من ذلك تأثيراً في المفكرين الذين لا يتصل تفكيرهم بالدين .
في هذا المذهب أُلغيت النظرة الاثنيتية للكون ، وذلك بأن جُمِلَ الزمانُ
الذي لا نهاية له (زرقان = دهر) هو للبدا الأسمى ، واعتُبر هو عين القدر
أو الفلك الأعظم أو حركة الأفلاك ؛ وقد نال هذا المذهب الجديد إعجاب أهل
النظر الفلسفي ، فقبوا سكاناً بارزاً في الأدب الفارسي وفي الآراء الشعبية إلى يومنا
هذا ، تحت ستار الإسلام أو من غير ستار^(٤) ؛ ولكن متكلمي الإسلام أنكروه

(١) إن احتياط المؤلف في هذا الحكم له ما يبرره ، لأن الفرس لم يكن لهم مذهب فلسفي
من شأنه أن يؤثر بنفسه في العرب ؛ بل ربما كان التأثير من طريق ما حملته بعض المذاهب
الفارسية في أضافها من آراء يونانية أو غيرها . أما تأثير القول بالاثنين فهو غير ظاهر ، اللهم
إلا إذا كان من طريق الجدل أو إذا قلنا اتهام مناصبي أهل السنة لخصومهم من المتكلمين —
راجع مثلاً كتاب إبراهيم النخاس تأليف أبي ريعة ص ٩٤ .

(٢) جماعات دينية فلسفية ظهرت في القرنين الأول والثاني للميلاد ، ولهم نزعة صوفية
تصح بين مختلف المذاهب وتحاول التوفيق بين جدهم الأدبان وفروج الدين بالفلسفة .

(٣) انظر ب ٢ ف ٩ ق ٦ .

(٤) وقد جرى شعراء العرب منذ القدم إلى اليوم عن الاستمالة بفكرة الزمان ،
كنهوم عمرى ساعد لهم في التعبير عن مجرى المواقف والسير في الناس ؛ وكثيراً ما نجد
في أشعارهم ذكر الدهر ، الأيام ، نقالي ، وذكر قدمي في الناس .

إنكارهم للعادية (Materialismus) والكفر بالله الخالق (Atheismus) وما إليهما ؛ ولم يكن أصحاب المذهب التالي من فئة (realisten) ؛ أقل إنكاراً له من المتكلمين .

٣ - الحكمة الهندية :

أما الهند فكانت تمتد بلاد الحكمة على الحقيقة ؛ وكثيراً ما يقول مؤلفو العرب في كتبهم إنها « بطن الفلسفة »^(١) . وقد ذاعت المعرفة بالحكمة الهندية بين العرب أيام السلم من طريق التجارة التي كان الفرس ، في الأغلب ، وسطاء فيها بين الهند والعرب ؛ ثم انتشرت أيضاً بسبب فتح الهند على يد المسلمين .

وترجم الكثير من هذه الحكمة في عهد للنصور (١٣٦ هـ - ١٥٨ هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥ م) والرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ = ٧٨٩ - ٨٠٩ م) ؛ وترجم بعض ذلك عن الترجمة الفارسية (اللغة الفهلوية) وبعضه الآخر عن اللغة السنسكريتية مباشرة ؛ وكثرت أقوال في الحكمة الأخلاقية أو السياسية أخذت من قصص الهنود وأساطيرهم مثل قصص بانتشاناترا^(٢) وغيرها التي نقلها عن الفهلوية ابن المقفع في عهد للنصور .

غير أنه كان للرياضيات الهندية والتنجيم للتوصل بالطب العملي وبالسحر

(١) راجع مثلاً طبقات الأمم للفاخر ساعد الأندلسي ص ١١ وما بعدها ، حيث يشيد المؤلف بحكمة الهند ، ويبين فراقهم وبعض عقائدهم وما وصل إليه من علومهم . ولكن يجب أن ننقد في الحكم على الهند بما يقوله البيروني في كتابه عن مقالاتهم من أن علومهم خليط من أشياء مختلفة دون تعميم ، خصوصاً في أوائل كتابه (تحقيق ما للهند من مقولة) ص ١٣ . وليرجع القارئ إلى ما يقوله ابن النديم عن الهند ، وإلى قبضة قصيرة عنهم ساقها ريتز في نشرته لكتاب فرقان الشيعة لأبي محمد الحسن بن موسى التوينجي ، في المقدمة ، ط . استانبول ١٩٣١ .

(٢) هي المساء كليلة ودمنة ، ومعنى بانتشاناترا الكتاب الخامس .

أكبر الأثر في بواكير الحكمة العقلية في الإسلام ؛ وعُرف كتاب السند هند
لبرهمكوبت ، وهو الكتاب الذي ترجمه إلى العربية القزاري ، يعاونه علماء من
الهنود ، في عهد المنصور ، قبل أن يعرف كتاب المجسطي لبطليموس .

وهكذا فُتحت للعرب آفاق واسعة لعالم يمتد في الماضي والمستقبل ؛ وقد
ذُهل مؤرخو العرب ، في سذاجتهم الزينة ، ذهولاً بلغ حدّ الاضطراب من
كبر الأعداد التي كان يستعملها الهنود في حسابهم ؛ كما أن تجاراً من العرب في
الهند والصين ، من جهة أخرى ، كانوا يقدرّون عمر العالم ببضعة آلاف من
السنين ، فكانوا موضع سخريّة .

ولم يجهل المسلمون أيضاً آراء الهنود في النطق وفيما بعد الطبيعة ؛ غير أن
تأثير هذه الآراء في التطور العلمي كان دون تأثير الرياضيات والتنجيم . ولا شك
في أن تأملات الهنود للربطة بكتبهم المقدسة والتقيدة بالدين تقيداً تاماً ، كان لها
أثر متصل في الصوفية الفارسية والإسلامية^(١) .

أما الفلسفة فلا ريب في أنها من ثمار العقل اليوناني ؛ وما يكون لنا أن نساير
روح العصر ، فنجعل لآراء نُسّاك الهنود المتصلة بابن البقر مكاناً من كتابنا أكبر
مما ينبغي لها .

وقد يكون فيما كان يذهب إليه هؤلاء المنسكون الصقيو النظر البعيدو
النور الذين يعذبون أنفسهم تطهيراً لها من الآثام ، من أن كل ما يدركه الحس
فهو مظاهر خادعة ، شيء لا من خلاصة الشمر وسحره ؛ وقد يتفق هذا أيضاً مع

(١) يجب من حيث المبدأ أن نميز بين التصوف الإسلامي الحقّ من حيث نشأته ووسائله
وغاياته وسببته العامة وبين آراء بعض المتصوفة أو أفعالهم التي دخلت على يد غير العرب ، صاية
الناسك الهندي ليست هي غاية الصوفي المسلم ، وفكرة الثبات الإلهية مختلفة عند أحدهما عنها
عند الآخر ، والرسائل أيضاً مختلفة ، ونتيجة التصوف في الحالين ليست واحدة . المشترك بين
الهنود والصوفية هو الاتفاق على قهر البدن بوسائل لا تتفق إلا في الطاهر .

ما وصل إلى الشرق في مذهب الفيثاغوريين الجديد وفي المذهب الأفلاطوني الجديد من آراء في أن كل ما على الأرض فهو زائل قائم ؛ غير أن الهنود لم يأنوا بشيء ذي خطر في تفسير ظواهر الكون ، ولا في بعث الروح المعنوية ، كما أن شيئاً من ذلك لم يؤثر عن فيثاغورس أو أفلاطون .

ولسكى يتجه الفكر إلى معرفة حقائق الأشياء الخارجية لم يكن يحتاج إلى خيال المهندس ، بل كان لا بد له من عقل اليونان . ونجد في الرياضيات العربية أكبر برهان على هذا ؛ ورأى أحسن العلماء ، الذين يستند بهم في هذا الشأن ، أن الحساب هو وحدة المنصر الهندي في هذه الرياضيات ؛ أما الجبر والمهندسة فهما يونانياً النزعة في جبل أمرهما ، إن لم تكن هذه الصنعة اليونانية هي الوحيدة فيهما .

ونكاد لا نجد هندياً واحداً نفذ عقله إلى إدراك الرياضيات البحتة ؛ بل بقي العدد عديم على القوام شيئاً مادياً حسياً ، مهما بالغ في الكبر ؛ وكانت المعرفة في فلسفة الهند وسيلة في الجملة . وكان نشأتهم يرون أن الوجود شر ، فعملوا الخلاص منه غاية لهم ؛ والفلسفة هي السبيل إلى الحياة السعيدة . ومن أجل هذا كانت حكمة الهند على نسق واحد لا يتجدد ، تلك الحكمة الموجهة إلى الاندماج في الشيء الواحد الشامل للأشياء كلها ؛ وذلك خلافاً لما لليونان ، فإنه كان ، في تشعبه ، يحاول أن يدرك أقاميل الطبيعة وأقاميل العقل ، في كل نواحيها .

تهيأت لمفكرى الإسلام من حكمة الشرق ومن تنجيته ومن معارفه الكونية مادة متنوعة ؛ ولكن الصورة التي صيغت فيها هذه المادة والبدأ الأساسي في بنائها مصدرهما اليونان . وإذا وجدنا العرب يصلون بين الأشياء للتددة برابط منطقي أو قائم على الاعتبار لخصائص الأشياء ، لا حين يحصونها

إحصاء أو يجمعون بينها على غير نظام ، فالراجح أنهم في كل ذلك متأثرون باليونان .

٣ - العلم اليوناني^(١)

١ - السريان :

كما أن القُرس كانوا في الغالب هم واسطة الاتصال التجاري بين الهند والصين وبين بوزنطة ، فكذلك كان السريان واسطة في نقل الثقافة إلى أقصى الغرب ، حتى بلغوا بها فرنسا ؛ فهم الذين كانوا يجلبون الخمر والحريز وغيرها إلى الغرب ، ولكنهم كانوا فوق هذا ، هم الذين أخذوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وأنطاكية ، ونشروها في الشرق ، وحلوا إلى مدارس الرها Edessa ونصيبين وحران وجنديسابور . وكانت سورية هي البلاد المتوسطة على الحقيقة ، وفيها التقت أكبر دولتين لذلك العهد ، وهما دولة القرس ودولة الروم ، التقنا عهدتين

(١) ليرجع القارىء في معرفة تاريخ وطريقة انتقال العلم اليوناني إلى العرب من جهة ، ومعرفة خصائص الفكر المشرق وأثر العلم اليوناني في تفكير العربيين من جهة أخرى إلى مقالة ماكس مييهوف بنووان : من الإسكندرية إلى بغداد Dr. Max Meyerhof : Von Alexandrien nach Bagdad ، وقد ظهر في SBPAW (أخبار جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم - القسم الفلسفي التاريخي عام ١٩٣٠ من ص ٣٩٠ فما بعدها . وظهره مختصر بالإنجليزية في مجلة Islamic Culture الهندية عام ١٩٣٧ (يناير) ص ١٧ - ٢٩ ، وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى العربية ضمن كتابه : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (ص ٣٧ - ١٠٠) ، وليرجع القارىء إلى بحث هـ . هـ . شيدر ، بنووان : المشرق والتراث اليوناني H. H. Schaefer : Der Orient und das griechische Erbe ، وقد ظهر ضمن مجموعة Die Antike ، المجلد الرابع عام ١٩٢٨ من ص ٢٢٦ فما بعدها . وفي هذين البحثين ما يشبع حاجة القارىء في الناحيتين .

أو صديقتين ، ودام اتصالهما قروناً ، وقام النصراني السريان في تلك الأحوال بدور يشبه الدور الذي قام به اليهود^(١) فيما بعد .

٢ - الكنائس النصرانية :

وجد القاصمون المسلمون الكنيسة النصرانية منقسمة إلى ثلاث فرق كبرى ، إذا صرفنا النظر عن الفرق الصغيرة الكثيرة ، فكانت الكنيسة اليعقوبية ، وإلى جانبها الكنيسة الملاكانية الرسمية متغلبة في سورية الحقيقية ، وكانت الكنيسة النسطورية هي السائدة في فارس .

ولم تتخل الفوارق المذهبية بين هذه الطوائف من أن يكون لها شأن في تطور مباحث العقائد في الإسلام .

كان أتباع الكنيسة اليعقوبية يرون أن اللاهوتية والناسوتية تؤلفان في المسيح (عليه السلام) طبيعة واحدة ، على حين كان للملكانيون يميزون بين طبيعتين في المسيح : الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية ، وكان النسطوريون أشد من الملكانيين تدقيقاً في هذا التمييز .

ولما كانت الطبيعة في حقيقة أمرها عبارة عن قوة ومبدأ فعل ، صار موطن النزاع هو : هل ما للإله من إرادة وفعل ، وما للإنسان من إرادة وفعل متَّحدان في المسيح أم هما متبايزان ؟

فأما اليعاقبة فإنهم ، لأسباب دينية وأسباب مرجعها إلى النظر العقلي ، أكدوا القول بالوحدة في المسيح ، إلههم ، متحقيقين من شأن العنصر الناسوتي . وأما النسطوريون فإنهم ذهبوا يشبِّهون للمسيح خصائص الإنسان في الوجود

(١) ربما يقصد المؤلف أن اليهود في الأندلس ترجعوا إلى لغتهم كثيراً من كتب اليونان والرب الفلسفية ، وكانت هذه الترجمة سبباً في حفظ كثير من مؤلفات العرب التي ضاعت أصولها ، وعلى هذه الترجمة اعتمد للسيحيون بعد ذلك في معرفة التراث العربي واليوناني والاستفادة منها ، خصوصاً قبل أن يعرفوا أرسطو عن اليونانية مباشرة .

والإرادة والفعل ، مميّزين بين ذلك وبين ما للعنصر اللاهوتى .

وفى هذا المذهب الأخير الذى ساعدته ظروف سياسية وأحوال ثقافية مجالاً أوسع للنظر الفلسفى فى السكون وفى الحياة . والحق أن النسطوريين بذلوا أكبر جهد فى دراسة علوم اليونان^(١) .

٣ - الرها ونصيبين :

كانت السريانية ، وهى لغة كل من الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية (أو الفارسية) ، ولكن اللغة اليونانية كانت تُدرّس إلى جانب السريانية فى مدارس الأديرة ، ويجب أن نذكر أن رأس عين وقنسرين كانتا مركزى الثقافة فى الكنيسة الغربية (اليعقوبية) . على أن مدرسة الرها كانت أهم من ذلك ، فى أول الأمر على الأقل ، لأن لمجة الرها بلغت من الرقى درجة تجعلها صالحة لأن تكون لغة يُكتب بها . ولكن هذه المدرسة أغلقت فى عام ٤٨٩ م ، لأن معلميها كانوا نسطوريين فى آرائهم ؛ ثم فتحت ثانية فى نصيبين . وقد نالت تأييد الساسانيين إذ ذاك لأسباب سياسية ، فنشرت العقائد النسطورية والمعارف اليونانية فى بلاد الفرس .

كان ما يُعلّم فى تلك المدارس ذا صبغة دينية غالباً ومتصلاً بالنصوص المقدسة ، وكان موجّهاً بحيث يأتى حاجات الكنيسة ؛ غير أن الأطباء وطلاب الطب كانوا يشتركون فيه . على أنه إذا كان هؤلاء فى الغالب من طبقة رجال

(١) لمؤلفة هذه الفرق النصرانية وعقائدها ، كما عرفها المسلمون ، يحسن بالقارىء أن يرجع إلى اللؤل والنحل لعمه رستانى ص ١٧١ — ١٧٩ طبعة لندن ١٨٤٦ م . والفصل لابن حزم ج ١ ص ٤٧ وما بعدها من طبعة مصر سنة ١٣٤٧ هـ . ويرجع إلى مثال من مناقدة علماء الإسلام للمذاهب النصرانية المختلفة فى كتاب التمهيد للبلاذنى ط . القاهرة ١٩٤٧ ، حيث يتكلم مع كل فرقة منهم .

الدين ، فإن هذا لا يرفع التمايز بين دراسة اللاهوت والاشتغال بالمعارف
الدينية . نعم ، كان القانون الروماني المعمول به في الشام يُعفى المعلمين (القس
العلماء) والأطباء جميعاً من دفع الضرائب ، وكان يمنحهم جميعاً امتيازات أخرى ؛
ولكن القس كانوا يُعتَبَرُونَ أطباء يداوون الأرواح ، أما الأطباء فلم يكن لهم
إلا معالجة الأبدان ؛ وكان هذا وحده كافياً في تبرير ما ناله الأولون من شرف
التقدم على الآخرين . وظل الطب على الدوام شأناً من الشؤون الدينية ، وكانت
تنظم مدرسة نصيبين (في عام ٥٩٠ م) تقضى بأن لا تُقرأ الكتب المقدسة مع
الكتب التي تعالج أمور الدنيا في مكان واحد .

كان الأطباء يعظمون مؤلفات بقراط وجالينوس وأرسطو ؛ أما في الأديرة
فكانت أول خصائص الفلسفة هي أنها حياة التأمل التي يحياها المؤمنون عن
الدنيا ، فلم يُتَنَوَّأ إلا بهذا الشيء الواحد الذي كان همهم الأول .

٤ — مدينة حران :

وكان لمدينة حران في الجزيرة ، وهي مدينة قريبة من الرها ، مكان خاص
بها ؛ ففي هذه المدينة ، ولا سيما عندما أخذت تزدهر من جديد منذ الفتح
العربي ، اتصلت وثنية الساميين القديمة بالأبحاث الرياضية والفلسفية وبفكرات
المذهبيين الفيثاغوري الجديد والأفلاطوني الجديد . وكانت الحرانيون
— أو الصابئة^(١) ، وهذه هي التسمية التي أطلقت عليهم في القرنين التاسع

(١) راجع ما حكاه ابن النديم في الفهرست (ص ٣٢٠) قسلاً عن مؤرخ نصراني ،
من أنهم بدءوا في أواخر عصر المؤمنين ، بإشارة « شيخ من أهل حران تقيه » ، ينتحلون
اسم الصابئة ، لكي يظلوا متمسكين بحقوق أهل الكتاب ؛ وذلك لأن الصابئة اسم لطائفة دينية
مذكورة في القرآن . ويذكر ابن النديم (ص ٣٢٦) ما يدل على أنه كانت لهم رئاسة
ورؤساء منذ عهد عبد الملك بن مروان ، وأنه (ص ٣٢٠) كان لهم كتاب يشتمل على =

والعائش (الثالث والرابع من الهجرة) ينسبون حكمتهم المصطنعة بصبغة التصوف

== مقالاتهم في التوحيد في عصر الكندي فيلسوف العرب ، وهو كتاب ينسبونه لمرس ، أحد أديانهم ؟ ويصف الكندي هذا الكتاب بأنه « على غاية من الثقافة في التوحيد ، لا يحد القيلوصوف ، إذا أتى نفسه ، مندوحة عن مقالاته والقول بها » . بل يعرف ابن النديم (س ٣٢٧) كتاباً لهم ، مترجم إلى العربية ، وفيه مذاهبهم وصلواتهم . ويصف ابن النديم (س ٢٢) الخفاء بأنهم هم « الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام ، وحلوا الصحب إلى أنزلها الله عليه » . والبيروني المتوفى عام ٤٤٠ هجرية يعرف بقايا هؤلاء الصابئة الحرائين ، ويذكر زعمهم من زعم أن إبراهيم عليه السلام كان منهم ؟ ثم يقول (الآثار الباقية س ٢٠٤ — ٢٠٦) : « ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحّدون الله ، وينزهونه عن القبائح ، ويسمونه بالأسماء الحسنى مجاراً ، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة ؟ وينسبون التدبير إلى الملك وأجرامه ، ويقولون بحياتها ونطقها وسمها وصرها ، ويسلمون الأنوار » ، ثم يذكر أنه كانت لهم أسماء وحياكل ، كما يذكر حكاية أن الكعبة وأسمانها كانت لهم ، وأنه كان لهم أنبياء كثيرون ، معظمهم فلاسفة .

ونحن نجد من أحكامهم وعباداتهم ، بحسب حكاية البيروني ، ما يشبه أحوال اليهود والمسلمين . وإذا كان البيروني ، وهو المؤرخ الناقد المحقق ، يذكر قول من قال إنهم هم الخفاء والحمة ، لا الصابئة بالحقيقة ، فإن الصابئة تستحق إذن دراسة خاصة ، بالنسبة لفلسفة البرية وبالنسبة للكندي ، وقد يجوز أنهم بمايا ديانة قديمة اختلعت بها الفلسفة ، كما هو بين من روح التنزيه السيطرة عليهم في تصورهم لذات الإلهية . فقلل تحتهم توحيد قديم يرجع لإبراهيم عليه السلام ، عادت إليه بعض التصورات البابلية القديمة واختلطت به بعد فتح الإسكندر الأكبر للشرق عناصر فلسفية . والناظر في ديانة هؤلاء الصابئة يرى مزيجاً غريباً من التوحيد والتنزيه ومن عناصر خرافية ، فيها تنجيم وسحر وتمظيم للجن والشياطين والكواكب ، يوسطونها ، باعتبار آلهة دلياً ، بينهم وبين الله ، ويقربون لها القرابين حتى الإنسانية منها . ولهم أعياد وطقوس ورسوم رمزية وتماثيل وتعليقات من أعضاء الحيوانات . وقد بقيت لذلك آثار حتى عهد ابن النديم . ولكن أهم ما في مذهبهم هو التوحيد المبني على التنزيه لذات الله والعناصر الفلسفية للأخوذة في الغالب عن أرسطو — راجع للاستقصاء : كتاب الفهرست س ٣١٨ وما بعدها ، وكتاب المال والنحل للمهرستاني س ٢٠٢ — ٢٠٣ من طبعة لندن ، وما يسوقه المؤلف من قطع خلاف بين الصابئة والخفاء من س ٢٠٥ وما بعدها ، وينظر القاري مادة « صابئة » في دائرة المعارف الإسلامية جزء ٤ س ٢٢ — ٢٣ ليرى طائفتي الصابئة : الطائفة الدينية المذكورة في القرآن والطائفة الفلسفية . راجع الجزء الأول من رسائل الكندي التي نشرناها — القاهرة ١٩٥٠ س ٣٨ فما بعدها من التصدير .

والأسرار المكنونة (mystische Weisheit) إلى هرمس المثلث الحكمة^(١)
(Hermes Trismegistos) وأغاثون^(٢) (Agathodæmon) وأورانوس^(٣)
(Uranius) وغيرهم ؛ وقد أخذوا عن حسن نية بحكم وآراء موضوعه ترجع
للمصر الإغريقي المتأخر ، وربما يكون بعض هذه الحكم قد وُضع بين ظهرانيهم .
وقد نشط قليلون منهم في الترجمة وفي تأليف يدل على سمة العلم ، وكان لكثيرين
منهم اتصال على وثيق بلقاء الفرس والعرب من القرن الثامن إلى العاشر الميلادي
(من الثاني إلى الرابع الهجري) .

٥ - جندیسابور :

وجاء كسرى أنوشروان (٥٣١ - ٥٧٩ م) فأسس في فارس ، بمدينة
جُندیسابور معهداً للدراسات الفلسفية والطبية^(٤) ؛ وكان معظم أساتذته من

(١) ليرجع القارئ إلى طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (١٢ ص ١٦ ، ١٧ طبعة
مصر ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م) ليرى أخبار المراسمة وأنهم كانوا ثلاثة ، وذكر صاحب
الفهرست (ص ٣٢٠ من طبعة ليترج) عن الكندي أنه ألهم طو مقالات لهرمس في
التوحيد ، لا يجد الفيلسوف إذا أحب نفسه مندوحة عنها والدول بها ؛ فقد يجوز أن يكون
لفلسفتهم أثر في تفكيره ؛ راجع مقسمتنا لرسائل الكندي .

(٢) أو أغاثونيمون ، وهو مصري ، وكان أحد أنبياء الزنادقة ، والصريين - طبقات
الأطباء ج ١ ص ١٦ .

(٣) يسميه صاحب الفهرست (ص ٣١٨) أرائي ، وذكره مع أنبياء الخرابيين
والكلدانيين .

(٤) كانت بفارس في القرن السادس الميلادي نهضة علمية ؛ ومن مظاهر ذلك ازدهار
مدرسة جندیسابور أكبر ازدهار في تاريخها ؛ فقد أسس بها معهد طبي ، وألحق به مستشفى ؛
وكان الأساتذة والأطباء من الهنود أو اليونان الذين أخرجوا من بلادهم ولبأوا إلى فارس
أو من الصاري السريان ؛ ولذن فقد انتفت في جندیسابور الحكمة الهندية والفارسية
واليونانية انقاءً خصباً ، في ظل ملك مستنير ، هو كسرى أنوشروان ؛ وقد واصلت المدرسة
نشاطها بعد الفتح العربي ، ومنذ أوائل العصر العباسي بدأ الانتفاع بأساتذة هذه المدرسة ،
فأمدت خلفاء الإسلام بالأطباء قروناً ، وكان لها شأن في الحركة العلمية في الإسلام - راجع
بحث ميهرهوف المشار إليه في ص ١٦ هامش رقم ١ .

النصارى النسطوريين ؛ على أن كسرى كان له شغف بالثقافة العقلية فحاول
تساعجه كلاً من النسطوريين واليعقوبيين ؛ وصار النصارى السريان أطباء ،
فنالوا الخطوة التي نالوها في قصور الخلفاء فيما بعد .

نم أخرج من أثينة سبعة من فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ، فأوام
كسرى في قصره عام ٥٢٩ م ؛ وربما كان ما لاقوه هناك شديداً بما لاقاه أصحاب
الفكر الحر من الفرنسيين في البلاط الروسي في القرن المنصرم ؛ وعلى أى حال
فقد حشوا إلى وطنهم ، وكان لكسرى من تقدير حرية الفكر ومن كبر الهمة
والروح ما جعله يخلّى بينهم وبين الرحيل ، وينص في معاهدة السلام التي أبرمها
مع بوزنطة في عام ٥٤٩ م على ضمان الحرية لهم في عقائدهم ؛ ولا شك أن مقامهم
في الفرس كان له بعض التأثير .

٦ - تراجم السريانية :

يمتد عصر الترجمة لكتب اليونان الفلسفية على أيدي السريان ، من
القرن الرابع الميلادي إلى القرن الثامن تقريباً ؛ ففي القرن الرابع ترجمت مجموعات
من الحكم .

وأول مترجم يُذكر باسمه هو بروبوس (Probus) ، « قسيس وطبيب في
أنطاكية » (في النصف الأول من القرن الخامس الميلادي) ؛ وربما كان عمله
مقصوراً على شرح كتب أرسطو المنطقية أو إيساغوجي لفرفوربوس
(Porphyrius) .

وأشهر منه سرجيس^(١) الرسعني (Sergius von Ras'ain) المتوفى حوالى سن السبعين أو ما يقاربها فى القسطنطينية على الراجح ، وهو راهب وطبيب عراقي أحاط بالعلم الإسكندري كله ، ويُحتمل أن يكون قد حصل هذا العلم فى الإسكندرية ؛ ولم يقتصر فى الترجمة على كتب الإلهيات والأخلاق والكتب المصنوعة بصيغة التصوف ، بل شملت ترجمته فوق ذلك كتب الطبيعة والطب والفلسفة .

وفد واصل السريان هذه الحركة العلمية إلى ما بعد الفتح العربى ، فترجم يعقوب الرهاوى (Jakob von Edessa) (حوالى ٦٤٠ — ٧٠٨ م) كتب اليونان فى الإلهيات ولكنه اشتغل إلى جانب هذا بالفلسفة ؛ وأففى بأنه يجوز لفقهاء النصارى أن يقوموا بتعليم أبناء المسلمين ، عندما استغنى فى ذلك ؛ وهذا يدل على أن المسلمين كانوا فى حاجة إلى الثقافة ، وأنهم رغبوا فى تحصيلها^(٢) .

وترجم السريان ما ترجموه من كتب اليونان بأمانة فى الجلة ، خصوصاً سرجيس ؛ غير أن مطابقة الترجمة للأصل تبدو فى كتب المنطق والعلم الطبيعى أكثر مما تبدو فى كتب الأخلاق أو ما بعد الطبيعة ؛ فقد حذفوا كثيراً من غوامض هذين العلمين ، أو هم فهموه على غير وجهه ، وأحلوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثقى ؛ فبطرس وبولس ويوحنا تظهر أحياناً بدل سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وحل الإله الواحد محل القدر والآلهة المتعددة ؛ ثم نرى أفكاراً كفكرة الدنيا أو الخلود أو الخطيئة تصطبغ بالصبغة النصرانية .

(١) ويسميه ابن أسبجة ج ١ س ١٠٨ ، ١٨٦ ، ٢٠٤ سرجس الرأس عيسى ، ويقول لأنه أول من نقل كتب اليونان على ما قيل إلى السريانية ولأنه صاحب مصنفات كثيرة فى الطب والفلسفة .

(٢) راجع بحث ميروخوف المعار إليه فى س ١٦ هامش رقم ١ .

على أن العرب من بعد قد أربوا على السريان في طبع ما وصل إليهم وطابع
لعتهم وثقافتهم ودينهم ؛ وقد نستطيع تحليل بعض هذا بنفور المسلمين من كل
ما هو وثني ، أما بعضه الآخر فيرجع إلى أنهم كانوا أقدر من غيرهم على فهم
العناصر الأجنبية ونشرها .

٧ - الفلاسفة عند السريان :

وعنى السريان إلى جانب قليل من كتب الرياضيات والطبقيات والكتب
بأسرين : فعنوا أولاً بمجموعات الحكم الخلقية التمهيدية ، وقرروها بشيء من
الكلام في سير الفلاسفة ، وبالجملة عنوا بالحكمة الفيثاغورية الأفلاطونية التي
تفرع إلى التصوف ؛ وأهم ما نجد من ذلك هو الحكم المنحولة المنسوبة إلى
فيثاغورس (Pythagoras) وسقراط وفلوطارخس^(١) (Plutarch) وديونوسيوس
(Dionysius) وغيرهم . وكان محور اهتمامهم نظرية لأفلاطون في النفس
عدلت بعده بما يمتق مع الفلسفة الفيثاغورية أو الأفلاطونية الجديدة ، أو بما يتفق
مع النصرانية ؛ بل نحن نجد السريان في أديرتهم يصوّرون أفلاطون في صورة
راهب شرفي اتقيد لنفسه صومعة في قلب البرية بعيداً عن مساكن البشر ، وبعد
أن لبث ثلاث سنين صامتاً يتفكر في آية من الكتاب المقدس انتهى به تأمله
إلى الإيمان بالثلث .

أما الأمر الثاني الذي عنى به السريان فهو منطق أرسطو ؛ وظلت شهرة
هذا الفيلسوف عند السريان ، كما ظلت عند العرب زماناً طويلاً ، تكاد تكون
قاصرة على المنطق وحده . وهم عرفوا من منطقهم : المقولات وكتاب العبارة ،

(١) هذا هو الاسم العربي . Plutarch

وعرفوا التحليلات الأولى (كتاب القياس) حتى أشكال القياس الحلية ، كما كان الأمر في الغرب أول العصور الوسطى .

وقد احتيج إلى المنطق ليعين على تفهيم كتب علماء الكنيسة اليونان ، لأن هذه الكتب كانت متأثرة بالمنطق من الوجهة الصورية على الأقل ، ولكن المنطق لم يُعرف كله . وكذلك لم يُعرف خلاصا ، بل بشروح وتعليقات علماء للذهب الأفلاطوني الجديد ، كما نرى ذلك مثلاً في الكتاب الذي ألقه باللغة السريانية بولس الفارسي (Paulus Persa) لكسرى أبوشروان ؛ وفي هذا الكتاب يُجعل العلمُ أمي مكانة من الإيمان ، وتُعرف الفلسفة بأنها معرفة النفس لذاتها ، وبهذه المعرفة تعرف كل شيء ، كما يعلم الله الأشياء كلها بعلمه بذاته^(١) .

(١) كان بولس الفارسي هذا نصرانياً نسطورياً ملماً بالمعارف الفلسفية والدينية ، وكان في خدمة كسرى ؛ وهو في مقدمته لكتاب المنطق (راجع بحث كراوس المشار إليه فيما على) يمدح الفلسفة ويقرر أن المذاهب الدينية متعارضة في مسائل مثل وحدانية الله وقدرته على كل شيء . وخلق له ، ومثل قدم العالم وأبديته أو خلقه من مادة أو من لا شيء ، ومثل الاختيار الإنساني ، إثباتاً ونفيّاً ، بحيث لا يستطيع الإنسان أن يصدق كل هذه المقائد معاً أو بعضها دون البعض ، وبحيث لا يكون ثم سبيل إلى تكوين رأي واضح فيها ؛ فهي لا تزال تحيط بها الشكوك ، ولذلك يميز بولس بين موضوع العلم ، وهو القريب الواضح للمعلوم ، وبين موضوع الإيمان ، وهو البعيد غير الظاهر وغير المعروف بالبحث ، ويرى أن العلم أوثق من الدين وأولى بالفضيل ، خصوصاً لأن المؤمنين إذا بحثوا في مسائل الدين جردوا العلم من عناصر الدفاع بقولهم : سنعرف فيما يمد ما نحن مؤمنون به الآن مجرد إيمان ؛ ويتعنى بولس إلى أن المعرفة الفلسفية أعلى من الدينية وأوثق . =

= على أننا نجد في باب برزويه من كتاب كلية ودمنة وفيما يتضمنه هذا الباب من تاريخ حياة هذا الطبيب وبحثه عن مثل أعلى لنفسه ، امتداح العقل باعتباره أحسن وسيلة للمعرفة ، والإشارة إلى عدم اليقين في المعارف الدينية وإلى تعارض الأديان ؛ وكذلك نجد رسم برنامج لحياة فاضلة من طريق مباشرة مهنة نافعة للحياة الإنسانية ، وذلك خارج خلافت الأديان ، لكن مع مساهمة روحها وغايتها الخلقية .

وقد اختلف الباحثون في أمر هذا الباب :

فأما البيروني فهو في كتابه عن علوم الهند (تحقيق ما للهند من مقولة . . . ص ٧٦ من الطبعة الأوروبية) يهتم ابن المقفع بزيادة باب برزويه في ترجمته لكتاب كلية ودمنة ، قصداً منه إلى « تشكيك ضمني العقائد وكسبهم للدعوة إلى مذهب المثالية » ، وهو بمد أن يقول ما يرجح معرفته بكتاب كلية ودمنة في الأصل الهندي والفارسي ، متمنياً أن كان يتمكن من ترجمته ، يقول عن ابن المقفع إنه « إذا كان منهما فيما زاد لم يخلُ عن مثله فيما نقل » . ويتابع البيروني في رأيه علماء آخرون مثل تولدكه وجيريل (أنظر بحث كراوس التالي ذكره ص ١٤ - ١٥ و ص ٢٠ لمعرفة أسماء كتبهما) . ولما كان موجوداً في بعض النسخ أن ابن المقفع قال إن القرس وضعوا باب برزويه فالظاهر أن الأستاذ الصغير عبد الوهاب عزام يأخذ بهذه القضية دون أن يتعرض للبحث عن واضح الباب بعينه (أنظر مقدمة الأستاذ عزام لآخر وأدق نشرة لكتاب كلية ودمنة ، وقد أشرف عليها الأستاذ نفسه ، ص ٤٦ - ٤٧ ، القاهرة ١٩٤١) .

أما بول كراوس فهو في بحث له منشور باللغة الألمانية في مجلة الدراسات الشرقية التي تصدر في روما *P. Kraus : Zu Ibn Al-Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, Vol. XIV (1933-34) p. 1-20* يذكر الآراء التي في مقدمة بولس الفارسي لمنطقه ، مشيراً إلى ما بينها وبين ما في باب برزويه من شبه ظاهري ، كما يذكر أن برزويه وبولس كانا متعاصرين ، وكانا معاً في بلاط

كسرى أنوشروان ، الملك المستنير الواسع العقل ؛ فجائز بحسب رأى كراوس أن يكونا معتبرين عن دوح مجلس كسرى بما كان فيه من سعة الأفق وحرية الفكر واختلاف الثقافات ، وأن يكون برزويه كان يرى ما يراه بولس ؛ ولعل ابن المقفع ، فى رأى هذا الباحث نفسه ، أن يكون قد وسّع تصّاً كان أمامه فى الأصل الفهلوى ، وجعل من ذلك مناسبة لبث آرائه الخاصة . ولكن هذا الافتراض لا يقوم إلا إذا ثبت وجود باب برزويه على نحو ما فى الأصل الفارسى ، ولكن هذا الأصل قد ضاع . على أنه يمكن الزيد من التحقيق بمراجعة الترجمة السريانية الأولى المنقولة عن الفهلوية ، لمعرفة إن كان الفرس قد زادوا باب برزويه حقيقة . ولكن فى أغلب الظن أن تولدكه وجيريل لم يجدوا فى الترجمة السريانية ما يدعوها إلى تغيير رأيهما . والباب لا يزال مفتوحاً للبحث .

ولا يستطيع الباحث أن يتجاهل ما لكلام البيرونى من قيمة ، لأنه فى أغلب الظن عرف الأصل الهندى ، والفارسى القديم ؛ وهو ، فوق ذلك ، العالم المحقق الذى لا يلقى الكلام إلقاء ، فلا بد أنه لاحظ أن ابن المقفع زاد باب برزويه فى الترجمة العربية أو أنه أقحمه فى الكتاب إضماراً ، إذا فرضنا أن ابن المقفع كان قد عرف بعض أخبار برزويه أو بعض ما يشبه آرائه عند بولس أو غيره . وابن المقفع متهم بالزئفة عند غير البيرونى وقبل عصره ، فلا يمكن تبرئته من تهمة زيادة باب برزويه أو من التفصيل فى آرائه ليثبت آراءه هو ، إلا إذا أكد الأصل الفهلوى لنا ذلك . أما قصة وضع باب برزويه التى تلتخص فى أن هذا الطبيب أراد ، بعد أن طلب الملك الفارسى منه أن يتمنى من المكافأة ما يريد ، أن يصل إلى منتهى الشرف بأن يكلف الملك وزيره بزرجمهر بكتابة ترجمة برزويه لتكون أول باب من الكتاب ، فهى قصة لا يخلو من خيال ؛ وربما كان لا بد من اختراعها أو استغلالها للإيجاد مناسبة للكلام فى الآراء الموجودة فى باب برزويه . ومن دلائل الوضع فى باب برزويه اختلاف الأخبار فى أمره ، وأن القدمات الكثيرة لكتاب كائلة ودمنة

قد كتبت في عصور مختلفة ، وهي مختلفة الترتيب باختلاف النسخ (انظر مقدمة الأستاذ السفير عزام) .

ونستطيع أن نقول إنه ليس هناك ما يمنع أن يكون ابن المقفع قد عرف مقدمة بولس نفسها في السريانية ، واقتبس منها ، ووسع ما اقتبس ، ومزج ذلك بما وجدته من كلام عن برزويه ، إن كان مثل هذا الكلام موجوداً حقيقة في الأصل الفهلوي أو بما عرفه عن روح الفكري والزهد عند الهنود ، ثم أضاف إلى ذلك أو أيده بما لاحظته من الأحوال الدينية والفكرية والاجتماعية وغيرها في أوائل العصر الباسي . وربما يكون هذا الرأي مقبولا وموفقاً بين ما يقوله البيروني وما يراه كراوس ، ولا سيما أن كراوس نفسه يلاحظ ما بين بولس وبرزويه من خلاف أساسي في الطابع الفكري وفي النزعة . ويظهر أن ابن المقفع عرف أخبار برزويه وأعجب به ، فاستحسن أن يذكر أخباره وأن يقتفع بها في بيان مثل أعلى ؛ وتدل روح الباب كله على الرغبة في حث القاري وإقناعه بالخروج من دائرة التقليد إلى دائرة التمحيص والتفكير الشخصي ؛ ولو أنعمنا النظر في باب برزويه لوجدناه عبارة عن وصف لتطور روح برزويه « وتنقله من حال إلى حال ويبحث في الأديان والتماسه طلب الحكمة » . وتسير هذه الروح حتى انتهائها إلى غاية ، هي الفكرة التي لعلها قد أعجبت ابن المقفع والتي كان من المناسب أن تذاع في عصر انهزام دولة عربية وقيام دولة أخرى بفضل جهود مادية للمرب كامة ولتفرّد دينهم بالسيطرة الروحية . يرتضى هذا الطبيب مهنة الطب — والطبيب بحسب منطق كلامه طبيب للبدن لكنه مثقف ثقافة فلسفية وله طموح في القيادة الروحية أيضاً — لأن الطب « محمود عند المقلاء غير مذموم عند أحد من أهل الأديان والملل » ، وهو لا يريد من طلبة الدنيا بل يطلب الآخرة وخير الإنسانية وتخفيف آلامها . وهو ينتهي من بحثه عن مثل أعلى لحياته وبعد غصامته لنفسه وتزهيدها في الدنيا ومن مشاهدته أن عمله لا يقضي على الشر ، إلى اليأس من مثله الأعلى والجنوح إلى الدين ؛ وهنا يتفكر في مشكلة الدين نفسه ، ولكنه يرى كثرة الأديان.

ويرى أن بعض الناس يتدين تقليداً والبعض يتدين خوفاً والآخر تكسباً (ورعاً استطعنا أن نستشف من هذه الملاحظة حالة المصر الذى عاش فيه ابن المقفع) ، وأن كلاً يزعم أنه على صواب ويزرى على مخالفه ، هذا إلى خلاف بينهم شديد فى « أمر الخالق والمخلوق ومبتدأ الأمر ومنتهاه » فيلزم علماء كل دين ، ليعرف الحق منهم ، لكن على أساس « ألا يصدق بما لا يعرف ، ولا يتبع ما لا يعقل » ؛ ثم ينتهى من السؤال والنظر ، ومن رؤية أن كلاً يدح دينه ويدم دين من خالقه ، إلى أنهم « بالهوى يحتجون ، وبه يتكلمون ، لا بالعدل » ؛ فلا يطمئن عقله بعد هذا البحث فى الأديان ولا يجد فيها الثقة التى يبتغيها ، كما أنه لم يستطع تقليد دين آباءه ، لأن ذلك حجة ضعيفة يحتاج بها كل صاحب دين ، ولو كان فاسداً . ولم يرض بإضاعة الوقت فى البحث عن اختلاف الأديان خوف أن يدركه الأجل ، وحرصاً على عدم الانشغال عن العمل النافع الذى كان يعمل ويرجو منه الآخرة . فترك البحث ويقرر أن « يقتصر على كل عمل تشهد الأنفس على أنه رر » ويتفق عليه الأديان ، أى أن يبيع عقله ، مقمشياً مع الناية الخلقية للأديان ، مؤمناً بالآخرة وبالثواب والعقاب ومحوراً ذلك ؛ ولذلك يترك الشر بجوارحه وفليه ويمجمل الصلاح رفيقه الناصح ورأس ماله الباقي . ويزيده النظر فى الدنيا وفنائها رغبة فى الزهد الذى يؤتى سكينة فى الروح بتخليصها من الشرور ، ويشمر استكمالاً فى العقل ؛ وبعد تردد بسبب مشقة الزهد وضيقة به ، يقيس آلام الزهد فى جنب ضمان « روح الأبد وراحته » ، فيستقلها ، ويستحلي « مرارة قليلة تعقبها حلوة طويلة » . وينتهى برؤيه من فكرة أن الدنيا كلها عذاب وبلاء ، ومن مشاهدته آلام الإنسان منذ كونه جنيناً إلى أن يشرف على هول الطلع الفظيع المضل بعد الموت ، ومن كون الإنسان ، مع أنه أشرف المخلوق وأفضله ، « لا يتقلب إلا فى شر ولا يوصف إلا به » ، وذلك فى « الدنيا الملوثة إفكاً وبلايا وشروراً ومخاوف » — ينتهى إلى الزهد فيها والرضا بحاله « وإصلاح ما يستطيع لإصلاحه

من عمله ، عمله يصادف باقى أيامه زماناً يصيب فيه دليلاً على هداة وسلطاناً على نفسه وأعواماً على أمره .

ونجد فى بعض نسخ كلية ودمنة عرض الكتاب (لابن المقفع) مطولاً : هو بحث القارىء على أن يفتنع بقراءته ، « لأن العلم لا يتم إلا بالعمل » . وعرضه خليط من نصائح وحكم قد لا تربطها رابطة منطقية قوية ، كأنما يريد أن يحث على ما يريد ، مثل قوله « ينبغي للماقل . . . ألا يقبل من كل أحد حديثاً ، ولا ينمى فى الخطأ إذا التبس عليه أمره » ، حتى يقين له الصواب وتستوضح له الحقيقة » وذلك فى ثنايا حكايات ونصائح تناسب القارىء العادى .

فالواضح أن لهجة باب برزويه وعرض ابن المقفع لا يدعان مجالاً للشك فيما يقصدان إليه من توجيه ، وفى هذا الباب ، من حيث بعض النصائح الخلقية ، نفس الروح التى نجدتها فى كتابى الأدب الصغير والكبير .

ومهما يكن من شئ فإن هذا الباب الذى اخترعه أو سمعه ابن المقفع كان له شأن فى مشكلة العلاقة بين الدين والعقل فى الإسلام ، ويجب أن يُقدر هو ومقدمة بولس الفارسي لمنطقه ، تقديرأ خاصاً فيما يتعلق بالتطور الفكرى عند المسلمين ، خصوصاً لأنهما قديمان ، يرجع أحدهما إلى أوائل العصر العباسى . ولا أكاد أشك فى أن باب برزويه كان نقطة بداية لأراء أوسع وأكثر ؛ فنحن نجد فيه أفكاراً وعبارات وملاحظات مما نجد بعد عصر ابن المقفع عند مفكرين آخرين ؛ فكلامة عن ترجيع سعادة الأبد على اللذة الزائلة هو ما يقوله الأخلاقيون والمدافعون عن الإيمان بالآخرة كآبى العلاء والفزالي ؛ وما يقوله فى تبرير الزهد والإيمان ، مستنداً إلى وصف البؤس الإنسانى وكونه مدعاة إلى الاحتياط بالإيمان والعمل للخلاص من الدنيا ، له نظير فى الفكر العربى بعده وفى الفكر الأوروبى أيضاً (پاسكال) ، وزعته الزهدية الخلقية التى تقصد إلى الإقناع ، وكذلك وصفه لجهاده نفسه وتربيته وزجره لها ، يشبه ستم الأخلاقيين والزهاد ؛ وتصويره آلام الإنسان طول حياته واستخفافه بالحياة ووصفه حال عصره واغتراب القيم فيه

وتراجع قوى الخير وصفاته وظهور قوى الشر وصفاته - كل هذا يذكرنا بما نصادفه بعد ذلك من آراء المتشائمين الساخطين على الحياة وعلى عصرهم كالرازي الطيب وأبي الملاء ؛ ومن الغريب أن موقف برزويه مع نفسه ومراجسته لها ، وهو يتردد بين السير نحو مثله الأعلى والاطمئنان إلى ما هو فيه ، يشبه موقف الفزالي ، كما يحكيه في النقذ ، شهاً مدهشاً ؛ هذا إلى أن تمجيد العقل ، كما نجده في باب بمثة برزويه وفي باب برزويه وفي عرض الكتاب لابن المقفع ، ومحاولة الاعتماد عليه في إنشاء وجهة نظر في الدين والحياة الخلقية ، وما يتطوى عليه ذلك من قد لظاهر الأديان ، وأنجاه لوضع عقيدة دينية ومقياس خلقى على أساس العلم والعقل في مقابل ما جاء به الوحي ، كل هذا نجده عند المتزلة في شيء من الاعتدال كما نجده واضحاً عند المتطرفين من العقلين المتمردين منذ ابن الراوندى حتى أبي الملاء . وما يزيد فيما لتأثير هذه المقدمات من شأن أن كتاب كلية ودمنة كان ولا يزال كتاباً واسع الانتشار بين جميع طبقات المثقفين .

والآن لنعد بعد هذا الاستطراد الطويل إلى المشكلة التي يتبرها بولس أو برزويه أو ابن المقفع - في آثرهما أو مستقلاً عنهما - حول قيمة المعرفة الدينية والفلسفية ؛ هذه المشكلة من حيث وضعها فاسدة : فليس بين الآراء الفلسفية من الخلاف أقل مما بين الآراء الدينية في داخل الدين الواحد ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى فإن الأديان الكبرى الحقيقية ، خصوصاً الأديان الموحدة ، متفقة في مسائل أساسية يمكن اعتبارها دينية فلسفية في وقت واحد ، وهي : الإيمان بالله اللات الخالقة ، وبحياة بعد هذه الحياة ، مع ما يقترن بذلك من وجود الروح وخلودها ، وبملاقة بين الخالق وبين بنى آدم مظهرها الوحي وما يجرى به ، وبالقيمة المطلقة للعمل الخير ، وبأن الإنسان ، مهما قيل في مسألة أنه مختار أو مجبور ، يحس في نفسه بالقدر ، فهو على ذلك مكلف .

والأديان تختلف بعد هذا في تصور هذه الأشياء وفي إصرار كل فريق على صحة رأيه ؛ فهل يمكن القول بتعارض أصول الأديان الحقيقية فيما بينها أو بتعارضها =

٨ — التراجم العربية :

إن من الأمور التي تبين ما استفاده العرب من السريان أن علماء العرب كانوا يعدّون اللغة السريانية أقدم اللغات^(١) أو يعدّونها اللغة الصحيحة (الطبيعية) . نعم ، إن السريان لم يبتكروا شيئاً من عندهم ؛ ولكن ما قاموا به من الترجمة آلت - فائدته إلى العلم عند العرب والفرس . والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادى يكادون جميعاً يكونون من السريان ، ونقلوا ما نقلوه إما عن التراجم السريانية القديمة أو عن تراجم أصلحوها هم أو قاموا بها من جديد .

ويُروى عن الأمير الأموى خالد بن يزيد (المتوفى عام ٨٥ هـ - ٧٠٤ م)^(٢) وكان قد اشتغل بالكيمياء بإرشاد راهب نصراني ، أنه أمر بترجمة كتب في الكيمياء من اللسان اليوناني إلى العربي .

وكذلك جُمعت الأمثال والحكم والخطابات والوصايا ، وُجّع كل ما له علاقة بتاريخ الفلسفة بوجه عام ، وترجم منذ العهد الأول .

ولكن لم يُشرع في نقل كتب اليونان في الطبيعة والطب والمنطق إلى اللسان العربي إلا في عهد المنصور ، ونُقل بعض هذه الكتب عن اللغة الفهلوية .

== مع الفلسفة الصحيحة ؟ وهل تم حلّ لوضع المعرفة الفلسفية التي هي أشبه بمغامرات للعقل بينها خلاف كبير ، فوق المعرفة الدينية ؟ وهل قررت الفلسفة الصحيحة يوماً ما يتناقض الأصول العميقة للأديان من حيث العقيدة والعمل ؟

(١) نجد في كتاب الفهرست لابن النديم ، عند الكلام على الفلم السرياني ، ص ١٢ ، شيئاً في هذا المعنى .

(٢) انظر ابن خلكان ج ١ ص ٢١٦ وفهرست ابنه النديم ص ٢٤٧ ، ٢٤٤ وهامش رقم ٢ ص ٨ مما تقدم .

وقد أخذ ابن المقفع^(١) ، وهو مجوسى الأصل فارسى ، بنصيب كبير فى هذه الحركة ، ولم يختلف عنه من جاء بعده إلا بأصـطلاحات انفرادوا بها . ولم يخلص إلينا شىء مما ترجمه فى الفلسفة .

وضاع الكثير مما ترجم فى القرن الثامن (الثانى الهجرى) ، وأول ترجمة وصلت إلينا يرجع تاريخها إلى القرن التاسع (الثالث الهجرى) ، وهو عصر للأمن ومن جاء بعده^(٢) .

كان معظم مترجمى القرن التاسع من الأطباء ، وكانت كتب بقراط وجالينوس أول الكتب التى تُرجمت بعد كتب بطليموس وأقليدس^(٣) . ولنحصل كلامنا هنا قاصراً على الفلسفة بمعناها الخاص .

يُروى أن يوحنا أويحيى بن بطريق (أول القرن التاسع — الثالث من الهجرة) أخرج ترجمة قصة طيماوس لأفلاطون ، وأنه ترجم أيضاً كتاب أرسطو فى « الآثار العلوية » وكتاب « الحيوان » وأجزاء مأخوذة من كتاب النفس ، وترجم كتابه « فى العالم » .

ويقال إن عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصى (حوالى ٢٢٠ هـ أو ٨٣٥ م) ترجم كتاب سقسطيقا أو الأغاليط لأرسطو ، وترجم فوق هذا شرح جون

(١) راجع مقال كرواس عن ابن المقفع فى مجلة الدراسات الشرقية التى تصدر فى روما P.Kraus, Zu Ibn al-Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, vol.X IV, 1933-1934 ص ١ — ٢٠ ؛ وهنا يتعرض كرواس لتحديد شخصية ابن المقفع هذا وللسألة الآتية التى تلت منها كتب اليونان الفلسفية .

(٢) تارن فيما يتعلق بأول ترجمة ما يقوله بروكلمان فى ملحق كتابه ج ١ ص ٣٦٢ — ٣٦٣ .
(٣) يذكر صاحب طبقات الأطباء أن المنصور صهى عام ١٤٨ هـ ، واستقصى صهى على أطبائه ؛ فأشاروا عليه باستدعاء جورجيس بن جبريل رئيس أطباء جنديسابور ، فاستقدمه وعالجه حتى شفى ، ونقل له كثيراً من كتب اليونان . انظر ما تقدم عن أوله نقل كان فى الإسلام صهى ص ٨ . ويجد الباحث تفصيل ما ترجمه للفرجون ، من ذكر منهم هنا ومن لم يذكر ، عند بروكلمان ج ١ ص ٢٠١ — ٢٠٨ ، والملحق ج ١ ص ٣٦٢ — ٣٦١ .

فيلوبون^(١) على كتاب السماح الطبيعي (Physik) لأرسطو ، وأنه ترجم مسمى خطأ كتاب « الربوبية لأرسطو » ، وهو شرح أجزاء مأخوذة من تاسوعات أفولمين (Enneaden) .

ويقال إن قسطا بن لوقا البعلبكي^(٢) (توفي حوالي ٣٠٠ م أو ٩١٢ م) ترجم شرح الإسكندر الأفروديسي وشرح جون فيلوبون على السماح الطبيعي وبعض شرح الإسكندر على كتاب الكون والفساد (de generatione et corruptione) وكتاب آراء الفلاسفة (placita philosophorum) المنسوب إلى فلوطرخس وغير ذلك من الكتب .

وكان أبو زيد حسين بن إسحق (المتوفى عام ٢٦٠ هـ) وابنه إسحق بن حنين (المتوفى عام ٢٩٨ هـ) وابن أخته حبيش بن الحسن ، أوفر المترجمين إنتاجا^(٣) ؛ ونظراً لأنهم كانوا يشتغلون معاً فإن كتباً كثيرة تُنسب للواحد منهم تارة والآخر تارة أخرى . ولا بد أن كثيراً من الكتب كان يُترجم بإرشادهم بمعونة التلاميذ والساعدين ؛ وشملت ترجمتهم كل علوم ذلك الزمان ، وكانوا يصلحون التراجم الموجودة ، ويترجمون كتباً جديدة . وكان حنين يؤثر ترجمة كتب الطب ، وكان ابنه أميل إلى ترجمة كتب الحسكة .

وظل الثقل يوالون النقل في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) . وقد اشتهر من بينهم أبو بشر متى بن يونس القناني^(٤) (المتوفى عام ٣٢٨ هـ - ٩٤٠ م) ،

(١) يسميه العرب يحيى النحوي .

(٢) انظر ترجمته في طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥ ، وفي الفهرست ص ٢٩٥ .

(٣) انظر ترجمة حنين وولده وابن أخته ، مبسولة في طبقات الأطباء ج ١ ص ١٨٤ - ٢٠٢ .

(٤) ينسب إلى دير قتي ، وهو نصراني انتهت إليه رئاسة النساطريين في عصره ، وعليه قرأ المنطق أبو النصر القاراني ، وتوفي ببغداد عام ٣٢٨ هـ - طبقات الأطباء ج ٢ ص ٣٣٥ والفهرست ص ٢٦٣ .

وأبوزكريا يحيى بن عدي المنطقي^(١) (حوالي ٣٦٤ هـ) وأبو علي عيسى بن إسحاق ابن زروعة (٣٧١ - ٤٤٨ هـ^(٢)). وتذكر لأبي الخير بن الحسن الخمار (وله في ٣٣١ هـ)، وهو أحد تلاميذ يحيى بن عدي، رسالة، في الوفاق بين رأي الفلاسفة والنصارى^(٣)، فوق ما ترجم وشرح من كتب كثيرة.

ويكاد نشاط الترجمين منذ أيام حنين بن إسحاق يكون مقصوراً كله على الكتب المعززة إلى أرسطو بحق أو يبطل وعلى مختصرات لها وتفسيرات وشروح.

٩ - فلسفة النقد :

وينبغي أن لا نندّ هؤلاء النقلة من جملة الفلاسفة ذوي الشأن ؛ إذ كان يندر أن يقبل أحدكم على الترجمة من تلقاء نفسه ، بل كان في كل الأحوال تقريباً يعمل طاعة لخليفة أو وزير ، أو رجل عظيم .

وكان الطب هو فرع العلم الذي اختصوا به ؛ وأكبر ما عُنوا به بعد الطب دراسة الحكمة : أعني القصص الجميلة ذات المغزى الخلق ، أو النوادر ، أو الأقوال الحكيمة . وكان يشوق هؤلاء للترجمين ما يمجبننا نحن مما يرد في الحوار أو في القصص أو على السرح من عبارات أصبحت شعاراً لفلسفة قائلها ؛ وكانوا يعجبون بهذه الأقوال ، ويجمعونها ، لما تحويه من حكمة ، وربما جمعوها لمجرد ما في تركيبها من جمال البلاغة .

وظل هؤلاء الناس في الجملة مخلصين لدينهم النصراني ، دين آبائهم . وقد

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٣٥ .

(٢) هس المصدر ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

(٣) فهرست ص ٢٦٥ .

رُوي إلينا من خبر ابن جبريل ما يدل على ترغيبهم الفكرية ، ويدل في الوقت نفسه على تسامح الخلفاء وتقديرهم لحرية الفكر ؛ فلما أحب الخليفة للتصور أن يحوّل ابن جبريل إلى الإسلام أجاب قائلاً : « أنا على دين آباءى أموت ، وحيث يكون آباءى أحب أن أكون ، إما في الجنة أو في جهم^(١) » ؛ فابتسم الخليفة ، وصرفه موفور العطفية .

ولم يخلص إلينا من مؤلفات هؤلاء النقلة إلا النزر اليسير .

ولقسطن بن لوقا رسالة قصيرة في الفرق بين النفس (Seele) والروح (Geist = pneuma = روح) ، تُرجمت إلى اللاتينية ، وبقيت إلى أيامنا ؛ وقد ذكرها الباحثون كثيراً ، وانتفعوا بها^(٢) ؛ والروح عنده جسم لطيف مقرّه التجويف الأيسر من القلب ، ومن هذا المكان تمتدّ جسم الإنسان كله بالحياة وتنبه القدرة على الحركة والحس ؛ وكلما كان الروح رقيقاً لطيفاً صافياً كان صاحبه عقلاً مفكراً سافاً مدبراً عميراً .

وعلى هذا تتفق كلمة الفلاسفة جميعاً ؛ أما النفس « فإن وصفها على حقيقتها صعب معقّص جداً »^(٣) ؛ وقد اختلف في أمرها أجيال الفلاسفة ، وتناقضت أقوالهم ؛ وأياً ما كان الأمر فالنفس ليست جسماً^(٤) ، لأنها تقبل أشدّ الكيفيات تضاداً في وقت واحد . وهي جوهر غير مركّب ، كما أنها لا تستحيل ولا تبطل

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ١٢٥ .

(٢) هذه رسالة من أقدم الرسائل الفلسفية ، ترجعها إلى اللاتينية يوحنا الأسباني منذ القرن الثاني عشر للميلاد ، ونشرها بالعربية الأب لويس شيخو اليسوعي في مجلة المشرق سنة ١٩١١ من نسخة خطية بالمشكاة الخاقانية بالدرس الشريف .

(٣) الرسالة المذكورة ص ١٠٣ .

(٤) انظر البراهين على ذلك ص ١٠٣ — ١٠٥ من الرسالة المتقدمة

بمفارقة البدن ، كما يقع للروح ؛ أما الروح فهي واسطة بين النفس والبدن ، وهي علة ثانية في الحركة والحس .

وهذا الذي قررره في أمر النفس ورد كثيراً في كتب العلماء الذين جاءوا بعد ذلك . ولكن حينما أخذت فلسفة أرسطو ترحزح آراء أفلاطون إلى المرتبة الثانية ظهر بالتدريج طرفان آخران متقابلان ، ظهوراً واضحاً ، وأصبح الكلام في أمر الروح (Lebensgeist) من شأن الأطباء وحدهم ؛ أما الفلاسفة فإنهم صاروا يضعون النفس (Seele) في مقابل العقل (عقل = Vernunft = Geist = νοῦς) ، ونزلت مرتبة النفس ، فأصبحت في جملة الأشياء القانية ؛ بل نجدها تنزل أحياناً إلى مجال الشهوات الخسيسة الشريرة ، كما عند الغنوسطيين . أما العقل المفكر فهو أشرف من النفس ، وهو اسمى ما في الإنسان ، وهو وحده الجوهر الذي لا يمتريه الفناء .

وعن إذ نعرض للكلام في هذه الأشياء الآن فكأنما نسبق التاريخ ، ونستطرد إلى ذكر مسائل لم تكن قد ظهرت في هذا العهد الذي نتكلم فيه ؛ فلنرجع إلى الترجمين .

١٠ - مدى معرفة العرب بالتراث اليوناني :

لم يكن في استطاعة الشرقيين قط أن يصلوا إلى أنتم ما خلفه لنا العقل اليوناني في الفن والشعر وكتابة التاريخ ، بل ربما كان عسيراً عليهم أن يفهموه ، لما كان يعوزهم من الإلمام بحياة اليونان ، ولأنهم لم يكونوا متتبعين لتذوق هذه الحياة . وكان العرب يحسبون أن تاريخ اليونان لم يبدأ إلا مع الإسكندر

الأكبر^(١)؛ وقد وصل إليهم تاريخه عاكفاً بالأساطير . ولا شك أن المنزلة التي كان يتبوّتها أرسطو عند هذا الملك العظيم في العصر القديم كانت سبباً في أن فلسفته نالت قبولاً حسناً في تصور خلقاء الإسلام . وكان العرب يعرفون ملوك اليونان حتى كليوباترة^(٢) ، وكأولاً يعرفون أباطرة الرومان ؛ أما أمثال « ثوكيديدس Thukydidis » من المؤرخين فلم يعرفوا عنهم شيئاً ، حتى ولا أسماءهم ، ولم يأخذوا عن هوميروس أكثر من عبارته المشهورة : « يجب أن يكون الحاكم فرداً » . ولم يكن عندهم معرفة ، بالقصصيين الإغريق ، ولا بالشعراء الغنائيين ، ولم تؤثر الثقافة اليونانية في العرب إلا من طريق الرياضيات والطبيعات والفلسفة ، وقد عرفوا شيئاً من أطوار الفلسفة اليونانية من مؤلفات فلوطرخس وفرفور يوس وغيرهما ، كما عرفوا ذلك من كتب أرسطو وجالينوس . ولكن هذه المعرفة كانت مشوبة بأساطير كثيرة . وأما ما عرفه الشرقي من مذاهب الفلاسفة الذين تقدموا سقراط فقيه ما يدل على الأقوال والمراجع المنحولة التي كان يرجع إليها ، وربما استطعنا أن نرده إلى آراء نشأت في الشرق ذاته ، وحاول واضعوها أن يجعلوا لها قيمة ، فأسندوها إلى حكماء اليونان الأقدمين ؛ وعلى أي حال فلا نجد بداً من القول بأنهم رجعوا إلى أحد المصادر اليونانية .

١١ - استمرار المذهب الأفلاطوني الجبرير :

ونستطيع أن نقرر بالإجمال أن السريان والعرب تقبلوا إمساك حبل الفلسفة عندما كان سيقع من أيدي آخر فلاسفة اليونان ، أعنى أنهم بدءوها حينما أخذ

(١) انظر مثلاً مفاتيح العلوم لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي طبعة ليدن عام ١٨٩٥ ص ١١٢ .

(٢) نفس المصدر ، وتسمى كليوباترة فلوطيرا .

علماء المذهب الأفلاطوني الجديد يشرحون فلسفة أرسطو ، التي كانت كتب أفلاطون تدرس وتشرح إلى جانبها ؛ وظل الحنانيون هم وبعض الفرق الإسلامية زماناً طويلاً يدرسون الآراء الأفلاطونية أو الأفلاطونية المزوجة بمذهب فيثاغورس أحسن الدراسة ، وكان يتصل بتلك الآراء كثير من مذاهب الرواقين أو من المذهب الأفلاطوني الجديد ؛ وقد عتوا عناية متقطعة النظر بمحنة سقراط ، إذ وقع في أثينة شهيداً لطريقته التي تقوم على العقل . وكان لنظريات أفلاطون في النفس وفي الطبيعة أثر عظيم فيهم . كان شعار فلسفة سقراط تلك الوصية الشهيرة المكتوبة على معبد دلف ، وهي : « أعرف نفسك » . وصلت هذه العبارة إلى العرب في ثوب من المذهب الأفلاطوني الجديد ، وقد نسبوها إلى عليّ ، ختن الرسول عليه السلام ، بل إلى الرسول نفسه : من عرف نفسه فقد عرف ربه^(١) . وكان هذا نصاً استند إليه كثير من أهل النظر الصوفي على اختلاف مذاهبهم .

وأخذت مؤلفات أرسطو تنال الحظوة شيئاً فشيئاً في دوائر الأطباء وفي قصور الخلفاء ؛ وأول ما نال هذه الحظوة بالطبع هي كتب المنطق وبعض ما في كتب الطبيعة . وكان العرب يعتقدون أن أرسطو لم يبتدع سوى المنطق ؛ أما العلوم الأخرى فكانوا يعتقدون أن مذهبه فيها متفق تمام الاتفاق مع مذهب فيثاغورس وأنباذوقليس وأنكسافوراس وسقراط وأفلاطون ، ولذلك كان المترجمون من النصارى والحنانيين ، ومن هذا حذوم يأخذون آراءهم في النفس والأخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة من مذاهب الحكماء الذين سبقوا أرسطو .

وكان من الطبيعي أن الآراء التي كانت معروفة عند العرب باسم أنباذوقليس

(١) ذكر الفزالي هذا الحديث في المفضون به على غير أهله (ط . القاهرة ١٣٠٩ هـ)

س ٩) مستدلاً به على رأي ٤ . ولم أعتد إلى هذا الحديث المزعوم في كتب السنة .

وفيثاغورس وغيرهما لم تكن لهم في الحقيقة ؛ فقد كان العرب ينسبون فلسفتهم إلى هرمس ، أو إلى غيره من حكماء الشرق ؛ وزعم العرب أن أبازدوقليس كان من تلاميذ الملك داود ، ثم من تلاميذ لقمان الحكيم بعد ذلك ؛ وزعموا أن فيثاغورس تخرج في مدرسة سليمان ... وهكذا^(١) ؛ والكتب التي يذكرها مؤلفو العرب على أنها لسقراط هي ، إن كانت صحيحة ، محاورات أفلاطونية تظهر فيها شخصية سقراط .

وإذا صرفنا النظر عن الكتب الموضوعة المنسوبة لأفلاطون وجدنا أن العرب يذكرون كتبه على تفاوت فيما بينهم في الإحاطة بها ، وهي : دفاع سقراط (ويسمى احتجاج سقراط على أهل أثينة) ، كريتون السوفسطائي ، فيدروس ، الجمهورية ، فيدون ، طيمارس ، وكتاب القواميس . ولكن ينبغي ألا نستنبط من هذا أن العرب كانت لديهم ترجمات كاملة لهذه الكتب كلها .

على أن من المؤكد أن أرسطو لم يستبد وحده بالسيطرة على عقول العرب من أول الأمر^(٢) ؛ فأفلاطون ، على ما عرف العرب ، كان يقول بمحدث العالم وبقاء النفس وكونها جوهرأ روحيا : وهذه آراء لا تتعارض مع عقيدة المسلمين . أما أرسطو فكان يقول بقدّم العالم ، وكان مذهبه في أمر النفس وفي الأخلاق أقل روحانية من مذهب أفلاطون ؛ فكان العرب يرون فيه خطراً على دينهم ، حتى لقد ألّف متكلمو الإسلام ، في القرن التاسع والعاشر من ميلاد المسيح

(١) انظر كتاب الملل والنحل للشهرستاني ص ٢٦٠ ، ٢٦٥ .

(٢) يؤيد هذا الكلام أن كل مفكرى المعركة الأولين وكذلك الكندي كانوا جميعاً يقولون بمحدث العالم وأولية الزمان والحركة (انظر مثلا رسالة الكندي في وحدانية الله وتناهي جرم العالم) . ويمكن مساعد في طبقات الأمم عن الكندي أنه ألّف كتاباً في التوحيد ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بمحدث العالم في غير زمان . وليراجع القاري تفصيل بيان موقف الكندي من كل من أرسطو وأفلاطون في تصديرتنا للجزء الأول من رسالته ص ٥٨ فأينما إلى ص ٧٥ و ص ٩٣ إلى ص ١٠٥ طبعة القاهرة ١٩٥٠ .

(الثالث والرابع من الهجرة) ، على اختلاف مذاهبهم كتباً كثيرة في الرد عليه ، لكن الأحوال تبدلت بعد ذلك ، وسرعان ما ظهر فلاسفة نبذوا نظرية أفلاطون القائلة بأن في العالم نفساً كلية واحدة ، وبأن نفوس أفراد الإنسان ليست إلا أجزاء متناهية من تلك النفس الكلية ؛ وأخذ هؤلاء الفلاسفة يلتمسون ما يعزز رجاءهم في الخلود في فلسفة أرسطو ، لأنه جعل للنفوس الجزئية شأنًا كبيراً .

١٢ - كتاب التفاحة :

أما مبلغ معرفة العرب لأرسطو في أول عهدهم بالفلسفة ، فهو يتجلى أوضح ما يكون في أنهم نحلوه كتباً ليست له ؛ فقد وصلت إليهم كتبه الصحيحة بشرح فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكانوا لا يترددون في نسبة كتاب « في العالم » إليه . ولم يقف الأمر عند ذلك ، بل هم نسبوا إليه كتباً كثيرة ، كتبها الإغريق بعده ، وفيها قول صريح بمذهب أفلاطون مشوباً بمذهب فيثاغورس ، أو فيها المذهب الأفلاطوني الجديد ، أو فيها مذاهب جديدة مافقة من مختلف المذاهب .

ولنأخذ « كتاب التفاحة^(١) » أول شاهد على ذلك . ويلعب أرسطو في هذا الكتاب نفس الدور الذي يلعبه سقراط في قصة قيدون التي ألها أفلاطون :

(١) تسمى هذه المحاورة « كتاب التفاحة » ، لأن أرسطو في أثنائها يحسك يده تفاحة يصم برمجها ما بقي من قسه ؛ وفي ختام المحاورة ترتخي قبضة يده ، فتسقط التفاحة على الأرض . (المؤلف) .

وقد رأيت مختصراً لهذا الكتاب مخطوطاً ضمن مجموعة بالمكتبة التيدورية بدار الكتب المصرية وعنوانه : « مختصر كتاب التفاحة لسقراط » ، والفيلسوف الذي يتكلم هو سقراط . وعلى القارئ الرجوع إلى هذا المخطوط لفهم ما يقال من كتاب التفاحة هذا ، وإلى تاريخ المذاهب الفلسفية لستلانا ، وهو ، صور بمكتبة الجامعة المصرية ، ص ٤٣١ — ٤٤٤ يرى أصل هذا الكتاب .

يدنو من فيلسوفنا الأجل فيأتى بعضُ تلاميذه لعيادته ، ويجددونه مبهج النفس ، فيدعوم هذا إلى سؤال معلمهم المشرف على الرحيل أن يعلمهم شيئاً فى حقيقة ماهية النفس وخلودها ، فيقول لهم شيئاً قريباً من هذا : حقيقة النفس فى المعرفة ، فى أسمى صورها ، وهى الفلسفة ؛ وكال معرفة الحقيقة هو السعادة التى تنتظر النفس المارفة بمد الموت ؛ وثواب العلم علمٌ أكمل منه ، وكذلك عقابُ الجهالة جهالةٌ أشد . والحق أنه ليس فى هذه الحياة ولا فى الحياة الآخرة ، ولا فى السماء ولا فى الأرض ، إلا الفلسفة والجهالة ، وما تأتى به كلٌ منهما من جزاء . والفضيلة لا تختلف فى حقيقة أمرها عن الفلسفة ، كالا تختلف الرذيلة عن الجهالة . ونسبة الفضيلة إلى الفلسفة أو الرذيلة إلى الجهالة كنسبة الماء للثلج ، فهما شئ واحد وإن باينت صورة كل منهما صورة الآخر .

والنفس لا تجد لذتها الحقيقية إلا فى الفلسفة التى هى الأمر الإلهى فى النفس ، وليست تجد النفس سرورها فى الطعام ولا فى المشارب ولا فى اللذات الحسية ، وما اللذة الحسية إلا جذوة تلهب قليلا ، ثم تمض ، والنفس الساقطة التى تصبو إلى الخلاص من عالم الخواص المظلم ، هى نور محض ينبعث إلى مدى بعيد . ومن أجل هذا كان الفيلسوف لا يهرب الموت ، بل هو يلقاه مستبشراً متى ناداه الإله . وإن اللذة التى تهينها له معارفه القليلة فى هذه الحياة هى الدليل على ما سيقع له عند الموت من سعادة : حين ينكشف له العالمُ الأكبر الذى يجهله ، بل إنه ليعرف منذ الآن شيئاً من هذا الجهول ، لأن معرفة الشاهد الذى يرى ، وهى المعرفة التى تفتخر بها ، لا تكون إلا بمعرفة الغائب الذى لا يرى . ومن عرف نفسه فى هذه الحياة كملت له هذه المعرفة أن يدرك كل شئ يعلم خالده ، أى أن يكون هو نفسه خالداً .

١٣ - أوتولوجيا أرسطاطاليس أو كتاب الربوبية :

ونستطيع أن نستدل أيضاً على مبالغ معرفة العرب بفلسفة أرسطو من الكتاب الذي وُسم خطأ « كتاب الربوبية لأرسطو »^(١) . وفي هذا الكتاب نجد أملاطون الإلهي مصوراً في صورة مثل أعلى للإنسان ، يعلم الأشياء كلها بالفكر الحدسي^(٢) ، فلا يحتاج لمنطق أرسطو^(٣) . ولعمري إن الحقيقة العليا ، وهي الوجود المطلق ، لا تُدرك بالتفكير بل بالمشاهدة في حال القيبة عن عالم الخموس . يقول أرسطو ، فيما ظنَّ العرب ، والقول في الحقيقة لأفلوطين : « إني ربما خَلَوْتُ بنفسي ، وَخَلَسْتُ بدني جانباً ، وصِرْتُ كَأَنِّي جوهرٌ مجرد بلا بدن ، فأكون داخلاً في ذاتي : راجعاً إليها ، خارجاً من سائر الأشياء ، فأكون العِلْمَ والعالمَ والمعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بهتاً ؛ فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ، ذو حياة فعالة ؛ فلما أيقنت بذلك ترقيت بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهي ، فصرت كأني موضوع فيه متعلق به ، فأكون فوق العالم العقلي كله ، فأرى كأني واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي ، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تفيه الأسماع »^(٤) .

والنفس هي محور البحث في كتاب الربوبية . وكل معرفة إنسانية صحيحة فهي معرفة النفس ، أعني معرفة الإنسان نفسه ، بأن يعرف أولاً ماهية النفس ،

(١) نشر هذا الكتاب لأول مرة العلامة فريدريخ ديتريخ ديبري في عام ١٨٨٢ .

(٢) أقصد البيان العقلي المباشر ، كأنه معاينة حسية .

(٣) نفس المصدر ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٨ .

ثم يعرف آثارها معرفة دون ذلك . والحكمة العليا هي في هذه المعرفة التي لا يبيلنها إلا قليل جداً ، وهي لا تُدرك إدراكاً تاماً من طريق المفهومات الفكرية ، ولذلك يبرزها الفيلسوف لنا ، مشعر الناس ، كأنه فنان ماهر ومشرع حكيم ، في صور لا تزال متجددة البهاء ، كأنها عبادة لله . وفي هذا يبدو الفيلسوف ، فيما يعالجه من إبراز الفلسفة ، شخصاً متعالياً عن الحاجات وأغراض النفوس ، وساحراً يخلب الألباب ؛ وعلمه يرقه على العامة ، لأنهم يظنون دائماً في قبود الأشياء وفي أغلال التصورات والتخيلات والشهوات .

والنفس تقع في وسط مراتب الوجود ؛ من فوقها الله والعقل ، ومن تحنها الطبيعة والمادة^(١) ؛ وهي تفيض من الله على العقل ، وتوسط العقل تفيض على المادة ، فتحل في الجسم ، ثم تعرج إلى مكانها ؛ وهذه هي الأطوار الثلاثة التي تتقلب فيها حياة النفس ، وتتقلب فيها حياة العالم . والمادة والطبيعة والإحساس والتخيل تكاد هنا تفقد كل ما لها من شأن ؛ فكل الأشياء تستمد وجودها من العقل (νοῦς) ، والعقل ملاك كل شيء ، وكل الأشياء فيه مآ^(٢) . أما النفس فهي عقل أيضاً ؛ ولكن مادامت في الجسم فهي عقل بالقوة ، هي عقل تصور بصورة الشوق^(٣) إلى العالم الأعلى ، إلى عالم الكواكب ، عالم الخير والسعادة الذي يحيا حياة عقلية نورانية ، متسامياً عن التخيلات والشهوات .

ذلك أرسطوطاليس كما عرفه الشرقيون ، وكما عرفه المشاءون الأولون في الإسلام^(٤) .

(١) نفس المصدر ص ٣ .

(٢) نفس المصدر ص ١٦ ، ٩٣ .

(٣) نفس المصدر ص ٥ .

(٤) وكان المتأخرون يعتبرون أن من كتب أرسطو الصحيحة مختصر كتابه (στοιχειώδεις θεολογικὴ) ومعناه الأسطفسات الإلهية (لبرقلس .

١٤ - فهم العرب لأرسطو :

وما يكون لنا أن نعجب من أن الشرقيين لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفة أرسطو فهماً خالصاً من الخطأ ، ذلك أنه لم يكن لديهم ما لدينا من وسائل النقد لتمييز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة ؛ وربما كان تمثل الثقافة اليونانية غير ميسور لهم ، كما كان ميسوراً لعلماء المسيحيين في القرون الوسطى ، فإن صلة هؤلاء العلماء بالثقافات القديمة لم تنقطع انقطاعاً تاماً وظل الشرقيون يعتمدون في معرفة فلسفة أرسطو على تأليف وترويح لعلماء المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكانت ينقصهم بعض أجزاء المذهب الأرسطاطاليسى مثل كتاب السياسة ، فكان يذهبون أن يستعوضوا عنه بكتايب أفلاطون : الجمهورية أو النوااميس ، ولم يقطن لفرق بين الاثنين إلا قليل منهم .

وثم عامل آخر جدير بالذكر ؛ وهو أن المسلمين وجدوا كتب المذهب الأفلاطوني الجديد تشرح مذاهب فلاسفة اليونان وتوافق بينها ، فالتزموا الجرى على هذا المنهج ؛ وكان الفريق الأول من الآخذين بمذهب أرسطو مضطرين إلى الوقوف موقف الرد على خصومهم والدفاع عن أنفسهم ، فلم يكن بدّ — على وفاقٍ كانوا مع الجماعة الإسلامية أم على خلاف — من فلسفة مُلتصِبة بالأجزاء ، يجد فيها الإنسان الحق الذي لا حق غيره . وقد أظهر علماء المسلمين فيما بعد من التقدير لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد [عليه الصلاة والسلام] من تقدير لكتب اليهود والنصارى المقدسة^(١) ؛ غير أن هؤلاء العلماء كانوا أعرف

(٧) هذه المقارنة أساسها وجهة نظر غير المسلمين في النبي عليه السلام .

بالكتب التي رجحوا إليها ، ولكنهم كانوا أقل حفاً من الابتكار ؛ فقد كانوا يرون أن لقضاء الفلاسفة سلطاناً في العلم يجب الخضوع له .

وكان المفكرون الأولون في الإسلام مؤمنين بسدو العلم اليوراني ، حتى لم يكن يخاطب نفوسهم ريب في أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين ؛ ولم يكن من اليسر على الشرقيين أن يبحثوا بحثاً مستقلاً في أمور لم يطرأها أحد قبلهم ، لأن الشرقي يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان^(١) .

ولم يكن لم بد من محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وعلى الخصوص لم يكن لم بد من أن يجاوزوا صامتين تلك النظريات التي تناقض المقائد الإسلامية ، أو أن يبرزوها في صورة لا تناقض هذه المقائد مناقضة صريحة ؛ وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد^(٢) .

ولقد حاولوا أن يرضوا خصوم أرسطو وخصوم الفلاسفة في الجملة ، فوجهوا عناية كبرى لحكم التي شأنها أن تقوى الإيمان ، والتي استطاعوا اقتباسها من

(١) هذه النتيجة التي ينتهي إليها المؤلف ناشئة من نظرة سطحية لفلسفة الإسلامية وعن النظر إلى اللاحق اليونانية خصوصاً من حيث المادة والاصطلاحات . لكن الحقيقة هي أن للعاني التي قصدها فلاسفة الإسلام لم تكن خاتمة هي العاني اليونانية ، وقد أثار كل من متكلمي الإسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا إلى حلول وكونوا مقبولة لم يعرفها اليونان . وقد فصل العرب في بحث المسائل تفصيلاً يضمن لهم الاستقلال — راجع في تأييد هذه الفكرة بمحسين ليوليس أوبرمان J. Obermann عن مشكلة المليّة عند العرب ، ظهر في المجلة القيناوية لمعرفة الفرق WZKM ، المجلد ٢٩ (١٩١٥) من ص ٣٢٥ إلى ص ٣٥٠ والمجلد ٣٠ (١٩١٦ — ١٩١٧) من ص ٣٧ إلى ص ٩٠ وكذلك مقدمة كتابه عن الغزالي بعنوان : Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis ، قينا وليبتزج . ١٩٢١ .

(٢) هذا لا ينطبق مثلاً على مذهب المعتزلة القليبي الذين اسطدست آراؤهم بالدين اسطداماً واضحاً .

كتب أرسطو الصحيحة أو المنحولة ، وإنما فعلوا ذلك ليُهدوا السبيل لقبول آرائه العلمية . أما الخاصة فإنهم كانوا يجعلون فلسفة أرسطو ، كما جعلوا غيرها من مقالات الفرق والمذاهب ، حقيقةً علياً يُهد لها بعقائد العامة الموروثة بالتقليد وبمذاهب المتكلمين التي يتفاوت حفظها من الأدلة الداعمة^(١) .

١٥ - الفلسفة في الوجود :

وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخائية (Eklektizismus) ، عَادَها الاقتباسُ مما تُرجم من كتب الإغريق ؛ ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهمًا وتشريحًا لمعارف السابقين ، لا ابتكارًا ؛ ولم تتميز تميزاً يُذكر عن الفلسفة التي سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا هي استقلت بمجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة ؛ فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها^(٢) .

ومع هذا فشأن الفلسفة الإسلامية ، من الوجهة التاريخية ، أكبرُ كثيراً من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ، وإنْ تَبَسَّحَ دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مدينتي الشرق الكثيرة العناصر هو من الناحية التاريخية جديرٌ أن يشوق الباحثين على نحو خاص به ، ولا سيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقارنة الفلسفة الإسلامية بها . ولهذا البحث شأنٌ عظيم ، إذا كان يتيح لنا فرصةً لمقارنة المدينتي الإسلامية بغيرها من المدينيات . والفلسفة ظاهرةٌ فريدة مستقلة نشأت في بلاد اليونان ، حتى لقد

(١) ربما يقصد المؤلف ابن رشد خاصة .

(٢) هنا حكم لا أساس له — راجع هامش رقم ١ من الصفحة السابقة .

يَعُدُّها الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التي تنشأ فيها المذنبات ، وبحيث لا يمكن تحليل ظهورها بأسباب خارجة عنها .

ولتاريخ الفلسفة في الإسلام شأنٌ أيضاً ، لأنه يُربط أول محاولة لتغذّي بثمرات الفكر اليوناني تغذّيًا أبعد مدى وأوسع حرّية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين . وإذا أحطنا عدلاً بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى ؛ ولكن يجب أن نكون في هذا القياس على حذر ، ويجب ألا نُفَرِّطَ في أمره الآن على الأقل ؛ ثم إن معرفتنا بتلك الظروف ربما أقادتنا بهض العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة .

ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة ؛ ولكن كان في الإسلام رجالٌ كثيرون لم يستطيعوا أن يردّوا أنفسهم عن التفلسف ؛ وهم ، وإن اتشعروا برداء اليونان ، فإن رداء اليونان لا يخفى ملاحظهم الخاصة ، ومن اليسير علينا أن نستنهين بشأنهم إذا أطللنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوة بفلسفتها ؛ ولكن يحسن بنا أن نتعرّفهم في بيئتهم التاريخية ، ولتدع الآن ردّ كل فكرة من أفكارهم إلى أصلها الذي انحدرت منه ، تاركين هذا لمبحث قائم بذاته ؛ وأما غرضنا فيما يلي فلا يعدو الإشارة إلى الهيكل الذي شاده المسلمون من المواد التي وجدوها سُبِيَّةً لهم ^(١) .

(١) إن حكم المؤلف على الفلسفة الإسلامية حكم جائر ، ففكرى الإسلام فلسفتهم الخاصة ، ورغم أنه لا توجد في تاريخ الفكر لفلسفة مستقلة عن ولا اليونانية ، فإن لكل فلسفة طابعها ومشكلاتها ومساهماتها في التراث الفكري للإنسان .

٢ - الفلسفة والعلوم العربية

١ - علوم اللغة

١ - أنواع العلوم :

كان علماء المسلمين في القرن العاشر لليلادي (الرابع الهجري) ، يقسمون العلوم إلى : علوم عربية وإلى علوم الأوائل أو العلوم غير العربية^(١) ؛ وكان من الأولى عندهم علومُ اللسان ، والفقه ، والكلام ، والتاريخ ، وعلوم الأدب ، ومن الثانية العلومُ الفلسفية ، والطبيعية ، والطبية .

وهذا التقسيم صحيح في الجملة ؛ فإن العلوم الأخيرة ، إلى جانب عِظَم الأثر الأجنبي فيها لم تَشعْ بين العرب شيوعاً تاماً . على أن العلوم المسماة علوم العرب ليست من مبتكرات العرب الخالصة ؛ فقد نشأت أو هي تكامل نموّها في نواح من الإمبراطورية الإسلامية اختلط العرب فيها بغيرهم ، فسّدت الحاجةُ إلى التفكير في المسائل التي تتصل بالإنسان أكبر اتصال ، من الشر والفتنة ، والفقه والدين ؛ وذلك بمقدار ما ظهر من فروق بين العرب وغيرهم ، ولأنهم أرادوا بالبحث في هذه العلوم أن يتداركوا ما في معارفهم من نقص ؛ ويسهل أن تتعرف تأثير الأجانب ، ولا سيما الفُرس ، في كيفية نشوء هذه العلوم .

وكان للفلسفة اليونانية من هذا التأثير حظٌ لم يَزَلْ شأنه في ازدياد .

(١) لعل المؤلف يقصد أبا عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي ، حيث يقول في مقدمة كتابه مفاتيح العلوم : « وجملة مقالتين : إحداهما علوم الفرائع وما يقتضيه بها من العلوم العربية ، والثانية لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم » . طبعة ليدن ١٨٩٥ ، ص ٥٠ .

٢ — اللغة العربية ، القرآن :

وكان للعرب شغف خاص بلغتهم ؛ وكانت هذه اللغة بما حوت من كثرة في
الفردات ووفرة في صور التعبير ، وبما في طبيعتها من قبول للاشتقاق خليفة أن
تنبؤاً مكانها بين لغات العالم ؛ ولوقارناها باللغة اللاتينية ، في ثقلها وقلة صروتها ،
أو باللغة الفارسية في فرط إسهابها ، لوجدناها تمتاز عليهما بما فيها من صور لفظية
قصيرة تدل على المعاني المجردة ؛ وهذه خاصة عظيمة النفع في ممارسة العلوم ،
فنحن نستطيع أن نعتبر بهذه اللغة العربية عن أدق الفروق بين المعاني ؛ غير أن
كثرة المترادفات فيها تفحرف بالإنسان عن القاعدة التي وضعها أرسطو والتي
تقضي بأن استعمال الألفاظ المترادفة غير جائز في العلوم المضبوطة التي تُحدّد فيها
المعاني تحديداً دقيقاً .

وإن لغة فيها من جمال البيان وقوة الدلالة ، ومن الصعوبة أيضاً ، ما في
اللغة العربية ، كان من الحتم أن تهبط الدواعي إلى أبحاث كثيرة ، عند ما صارت
لغة العلم عند السريان والفرس .

وأكبر ما جعل التعقّق في دراسة اللغة أمراً ضرورياً هو اشتغال المسلمين
بمدرسة القرآن وقراءته وتفسيره ؛ وكذلك حسب الذين لم يدخلوا في الإسلام
أنهم يستطيعون إثبات أخطاء لقوية في الكتاب الكريم ، فأقبل المسلمون
على دراسة اللغة لهذا الغرض ، وجمعت شواهد من أشعار العرب القديمة ،
ومن الكلام الجليّ الجاري على السنة الأعراب تأييداً للغة القرآن ، وأضيفت
لهذه الشواهد ملاحظات عامة تتعلق بصحة العبارة بوجه عام .

وفي الجملة كان المقياس عندهم هو كلام العرب الجليّ الجاري في مخاطبتهم ،

غير أن المسلمين لما حاولوا الدفاع عن صحة أسلوب القرآن لم يتخلّ صنيعهم من تكلف أحياناً^(١) ؛ على أن الشذج من المسلمين كانوا ينظرون إلى هذه المحاولة نظرة ارتباب ، حتى أن السعدي ليقصّ علينا أن بعض نحاة البصرة كانوا يتكلمون في تصريف فعل من الأفعال الواردة في القرآن ، وهم في نزعة ، وكان بالقرب منهم جماعة من الأكرّة يجمعون النمر ، فلما سمعوا عدواً عليهم فصفوم صفواً شديداً^(٢) .

٣ - نحاة البصرة والكوفة :

والعرب ينسبون إلى علي بن أبي طالب وضع علم النحو وأشياء كثيرة غيره ، حتى لينسبون إليه تقسيم أرسطو الكلمة إلى ثلاثة أقسام .

والحقيقة أن الناس بدءوا يدرسون النحو في البصرة والكوفة ؛ ويُعطى

(١) لا أنهم من هذا الكلام ؛ نحن إذا علمنا أن القرآن نزل بلغة العرب ، فلا جرم أن يكون فيه ما فيها من ضروب التعبير ؛ وإذا كانت قد مجتبت الشواهد من لغة العرب كأدلة على صحة أسلوب القرآن ، وهو طبعي ، فهل في هذا تكلف ؟ خصوصاً وأنه تهرّر لأمور خمس لغة العرب ذاتها في شخص نص ثابت فيها .

(٢) كان أبو خليفة الفضل بن الحباب الجعفي ، المتوفى عام ٣٠٥ هـ . وأحد قضاة البصرة وأصحاب النوادر ، هو وعض أصحابه جالسين تحت النخل ، على منقعة نهر من أنهار البصرة ، فسأله بعضهم من حكم الواو في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا عوا أنفسكم وأهليكم تاراً وقودعاً للناس والحجارة » ، ثم سأله : كيف يقال لقوحد وللأثنين والجماعة من الرجال والنساء ، ثم سأله أن يقول ذلك بالجملة ، فقال : في قياقوا في قياقين ؛ فلما سمع الأكرّة ذلك استعظموه وقالوا : « يا زنادقة ! أنتم تهرءون القرآن بمروء الدجاج ؛ وعدوا عليهم فصفوم ، فانتخلص أبو خليفة والقوم الذين كانوا معه من أيديهم إلا بعد كد طويل » . صروج الذهب ج ٨ ص ١٤١ — ١٤٢ طبعة باريس .

الغرض بأول نشوء دراسته ؛ فلو نظرنا إلى كتاب سيوريه^(١) لوجدناه عملاً واضحاً وعجوباً عظيماً ، حتى أن المتأخرين قالوا إنه لا بد أن يكون ثمرة جهود متضافرة لكثير من العلماء ، مثله مثل قانون ابن سينا في الطب .

ومعرفتنا بوجود الاختلاف بين أهل الكوفة وأهل البصرة ليست كافية ؛ فيقال إن نحاة البصرة قد جعلوا للقياس شأناً كبيراً في الأحكام المتعلقة بأمور اللغة ، كما فعل البنداديون فيما بعد ، على حين أن نحاة الكوفة ترخصوا في أمور كثيرة تشذ عن القياس ؛ ولهذا سُمِّيَ نحاة البصرة « أهل المنطق » ، تمييزاً لهم عن نحاة الكوفة ؛ وكانت مصطلحاتهم النحوية مباينة بعض المباينة لنظائرها عند الكوفيين .

وكان العرب الذين بقوا على سلتيتهم العربية ، غير متأثرين بالثقافات الجديدة ، يرون أن المنطق أفسد عقول الكثيرين ، حتى لم يبقوا في التدقيق في أمر اللغة ؛ ولكن الآخرين قامت قواعدهم في أمر اللغة على الأهواء .

وسبق أهل البصرة إلى الانتفاع بالمنطق لم يكن محض اتفاق ، لأن تأثير المذاهب الفلسفية ظهر في البصرة قبل ظهوره في غيرها ؛ وكان بين نحاة البصرة كثير من الشيعة والمعتزلة الذين أفسحوا السبيل للحكمة الأجنبية لكي تؤثر في مذاهبهم الكلامية .

٤ — علم النحو المتأثر بالمنطق ، المروصه :

وقد أثر منطق أرسطو في علوم اللسان التي لم يكن شأنها جمع الشواهد

(١) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر مولى بني الحارث بن كعب ؛ وفي تاريخ وفاته خلاف ، فيقول البعض إنه توفي عام ١٦١ هـ ، والبعض إنه توفي عام ١٨٠ هـ أو ١٩٤ هـ .

والتراجمات ونحوها ، لأن هذه تنقيد بالموضوعات التي تعالجها . حتى أن السريان
والفرس كانوا قبل العصر الإسلامي قد درسوا كتاب العبارة (*periphrasae*)
لأرسطو مع إضافات ترجع إلى الروائيين وإلى أهل المذهب الأفلاطوني الجديد .
وابن المقفع الذي كان في أول الأمر صديقاً لخليل بن أحمد^(١) ، يشر
للعرب الاطلاع على كل ما كان في اللغة الفهلوية من أمثا لنعوية ومنطقية ؛
وحلى هذا المثال حُصِرَت الجملُ في أنواع خمسة حيناً وثمانية أو تسعة حيناً آخر ،
كما حُصِرَت أقسامُ الكلمة الثلاثة : الاسم ، والفعل ، والحرف .

ثم أتى بعض العلماء كالملاحظ ، فأدخل أشكال القياس المنطقية في أعاليب
البلاغة^(٢) .

وقام جدالٌ كبير من بعدُ حول مسألة البلاغة أهي في المنطق أم في المعنى ؛
ثم دار البحث في اللغة أهي توقيفية فطرية أو من وضع الإنسان ؛ وبالتدرج
رجحت كفة الرأي الفلسفي القائل بأنها اصطلاح ، من وضع الإنسان .
ورى إلى جانب أثر المنطق أثر العلوم الرياضية أو التعليلية ، وكما
جُمع الفتر الذي يجرى في محاورات الناس ، وكما جُمعت آيات القرآن ،
كذلك جُمعت قصائد الشعراء ، بل صُنفت أيضاً بحسب مبدأ معين ، كالوزن
الشعري مثلاً .

(١) انظر ما يلي .

(٢) كلمة Rhetoric يراد بها الخطابة أو البلاغة بالمعنى الاصطلاحي ؛ ونجد للملاحظ
أثر في التاحيين : أما في الخطابة فيأشارته إلى القياس المنطقي البين والبيّن ؛ وأما البلاغة
فما يذكره البلاغيون من أنه هو الذي أحسن الفن البديعي للبروف مندم بالقول الموجب .

وبعد النحو نشأ العروض ؛ ويُقال إن الخليل بن أحمد^(١) ، أستاذ سيبويه ، هو أول من استعمل القياس في علم اللغة ، ويروى أنه مُستنبط علم العروض ، وعلى حين أن اللغة التي يُكتب بها الشعر كانت تُعتبر العنصر القوي الاصطلاحي في الشعر ، كان هناك من يرى أن وَزْنَ العروضي أمر طبيعي يشترك فيه البشر جميعاً ؛ لذلك نجد ثابت بن قُرة^(٢) ، في تصنيفه للعلوم يرى أن الوزن العروضي أمرٌ جوهري ، وأن علم العروض علمٌ طبيعي ؛ وهو لذلك يعدّه من أقسام الفلسفة .

٥ — علوم اللغة والفلسفة :

وبرغم هذا كله احتفظ علم النحو العربي بخصائص له ، ليس هذا مجال الإفاضة فيها ؛ وهو ، على أي حال ، أثر رائع من آثار العقل العربي بما له من دقة في الملاحظة ، ومن نشاط في جمع ما تفرق ؛ ويحق للعرب أن يفخروا به . قال أحد علماء القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) ، في انتصاره للعرب وتفضيل علوم العربية على الفلسفة : ومن أدرك ما في الشعر العربي وأوزانه من دقة وغوص ، عرف أن ذلك أعظم شأنًا من الأعداد والخطوط والنقط التي يعتمد عليها قوم يتوهمون أنهم قادرون على إدراك حقائق الأشياء ؛ ولا أرى كبير نفع

(١) ولد عام مائة من الهجرة وتوفي بين ١٦٠ ، ١٧٥ هـ (ابن خلكان ج ١

ص ٢١٦) .

(٢) هو أبو الحسن ثابت بن قرة الحكيم الحرّاني ؛ ولد عام ٢٢١ هـ وتوفي عام ٢٨٨ هـ — ابن خلكان ج ١ ص ١٢٤ — ١٢٥ ، وطبقات الأطباء ج ٢ ص ٢١٥ — ٢٢٠ ، والفهرست ص ٢٧٢ ؛ وله كتاب في تصنيف العلوم نصرت ترجمته اللاتينية في أواخر القرن التاسع عشر بألمانيا .

لهذه الأشياء التي إن كان لها بعض الفائدة ، فهي مُضِرَّةٌ بالمقيدة ، وتؤدي إلى مفسدَ نعوذ بالله منها^(١) .

فلم يكن العرب يحبون أن تعمَّك عليهم الآراء الفلسفية العامة صفاء الفذة التي يجدونها في دقائق لغتهم ؛ ولم تفرَّ أساتذة اللغة المتشدِّدون من صيغ لغوية أتى بها مترجمو الكتب الأجنبية !!

وقد ذاع فن الخط الجليل أكثر مما ذاع البحث في اللغة بحثاً علمياً ، وبلغ من الرق صورة فيها دقَّةٌ وسموٌ ؛ وهذا الخط أدنى إلى الزخرفة منه إلى الابتكار ، شأن الفن العربي في جلته ؛ وتبجلى لنا في خصائص الخط العربي دقَّةُ العقل الذي وصمه ، ولكن تظهر فيه في نفس الوقت قلةُ الهمة والتوثب ؛ وقد نرى هذا في أطوار الثقافة العربية كلها .

٢- مذهب الفقهاء^(٢)

١- السنة ، الحديث ، الرأي :

إن المقياس الذي يردُّ إليه المسلمُ أفعاله ويبني عليه أحكامه ، إذا لم يحكمه سلطانُ العرف ، هو كلامُ الله المنزل في القرآن ، ثم النَّاسُ بنبيِّه (عليه السلام) .

(١) لم أستطع الاهتفاء إلى صاحب هذا النص ، وإذا كان مأخوذاً من كلام أبي سعيد السيرافي المتوفى عام ٣٦٨ هـ في مناظرة له مع سفي بن يونس قال كلام تلخيص لفكرة أبي سعيد من الفلسفة .

(٢) راجع فيما يتعلق بهذا الباب كله ، خصوصاً فيما يتعلق بأسس الفقه وتاريخها وتطور بعضها وبالفيحة الفلسفية لهذه الناحية كتابه « تفهيم لتاريخ الفلسفة الإسلامية » للأستاذ لأ كبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ، طبعة القاهرة ١٩٤٤ ص ١٧٤ — ٢٤٥ .

وبعد أن توفي النبي جرى العمل بسنّته في الأمور التي لم ينزل فيها نصّ كتاب ، أغنى أن الناس ساروا في أفوالهم وأفعالهم على سنّة النبي ، كما وصلت إليهم عن أصحابه .

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلاداً ذات مدنٍ قديمة نشأت مطالب جديدة من كل وجه ، لم يكن للإسلام بها عهد ؛ ذلك أنه بدلاً من شؤون الحياة العربية البسيطة وُجدت هناك عادات وأنظمة لم يحكم فيها الكتاب المنزل ، ولم يرد في السنّة بالنص ولا بالتأويل ما يبيّن الطريق إلى معالجتها .

ثم أخذ عدد الوقائع الجزئية يزداد كل يوم ؛ وهي وقائع لم ترد فيها نصوص ، ولم يكن للسليين بدّ من الحكم فيها ، إما بما يتفق مع الدُرف الموروث أو بما يهتبههم إليه الرأي الاجتهادي ؛ ولا بد أن يكون القانون الروماني قد ظل زماناً طويلاً يؤثر تأثيراً كبيراً في ذلك ، في الشام والعراق ، وهما من ولايات الإمبراطورية الرومانية القديمة^(١) .

وسمّي الفقهاء الذين جعلوا رأيهم شأنًا في إصدار الأحكام ، إلى جانب الكتاب والسنّة « أهل الرأي » ؛ وإمامهم أبو حنيفة (٨٠ - ١٥٠ هـ) ، مؤسس مذهب الحنفية .

على أن الفقهاء في المدينة نفسها كانوا ، قبل ظهور مذهب مالك (٩٥ - ١٨٩ هـ) ، يستعملون الرأي استعمالاً لم يكن منه بأس ،

(٢) راجع في هذا لجزء الإسلام للأستاذ المرحوم أحمد أمين ترى مقدار هذا التأثير (ص ٣٠٣ - ٣٠٥ من الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م) .

وإن كان قليل المدى ؛ وكذلك استعمله أهل المذهب المالكي أنفسهم^(١) .
ولكن لما بدأ الناس يعرضون عن الرأي بالتدريج بعد أن أصبح تبعاً
لأحكام تقوم على الهوى ، قوى مذهب القائلين بوجوب الرجوع في كل شيء
إلى الحديث المبين للسنة النبوية ، فجمعت الأحاديث من كل صواب ، وأولت ،
بل وضم الكثير منها ، وقررت قواعد يعتمد عليها في تمييز صحيح الأحاديث
من موضوعها ، وكانت هذه القواعد تُعنى بسند الحديث وموافقته للفرض الذي
يُستشهد به فيه أكثر مما تُعنى بسلامة الحديث من التناقض المنطقي ، أو بصحة
نسبه قلبي .

وكان من أثر هذا التطور أن ظهر فريقان : فريق أهل الرأي ، وأكثر
ما يكونون في العراق ، وفريق أهل الحديث أو أهل المدينة .

ثم إن الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) ، صاحب المذهب الفقهي الثالث —
وكان يعتمد في أكثر أسره على السنة — جعل في عداد أهل الحديث ، تمييزاً
له عن أبي حنيفة .

٢ — القياس :

وكان تعلم المنطق مؤزناً لدخول عنصر جديد في الجدل القائم بين الفريقين ،
هو القياس . ولا شك أن الفقهاء استعملوا القياس من قبل في بعض الأحيان ؛

(١) كان أبو عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ مولى آل المنكدر التميميين المعروف
بربيعة الرأي ، فقيه أهل المدينة ؛ وقد أدرك جماعة من الصحابة ، وهو أستاذ مالك
ابن أنس . وظهر من اسمه أنه كان مشهوراً بالإفتاء بالرأي ، وتوفي سنة ١٣٠ هـ ،
أوسنة ١٣٦ هـ . (ابن خلكان ج ١ ص ٢٢٨ — ٢٢٩) .

أما وقد اتخذ أصلاً من أصول الأحكام وأساساً أو مصدراً لها ، فلا بد أن يكون قد سبقه تأثير التفكير العلمى^(١) .

والرأى والقياس ، وإن أمكن استعمالها مترادفين ، فإن مجال الحكم الشخصى فى ثانيهما أضيق منه فى أولهما . ولما ألفت الناس استعمال القياس فى الأبحاث النحوية والمنطقية سهل عليهم الأخذ به فى الأحكام الفقهية ، إما باستنباط حكم الشيء من حكم شبيهه ، أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير أى بطريق القياس التمثيلى ، أو باستخراج علم الحكم المشتركة بين جزئيات مختلفة ، فيمكن إثبات الحكم لأحدها لوجود العلة التى تشترك فيها جميعاً (أى بطريق القياس الاستدلالي)^(٢) .

ويظهر أن استعمال القياس جرى فى أول الأمر ، وعلى أوسع صورة ، بين الحنفية ، ثم بين الشافعية من بعدهم ، ولكن فى مجال أضيق .

وانصل بهذا بحث فيما إذا كانت اللغة تصلح للتعبير عن الكلى ، أو هى لا تصلح إلا للتعبير عن الجزئى ؛ وصار لهذه المسألة شأن فى النظريات الفقهية .

على أن القياس كأصل منطقي فى الفقه لم يتبدل كبير شأن ؛ فبعد الكتاب والسنة ، وهما المصدران الأولان للأحكام الفقهية ، اتجه الفقهاء إلى تأكيد قيمة الإجماع ، أعنى اتفاق كلمة الجماعة الإسلامية على حكم ؛ وإجماع الأمة ، وبعبارة

(١) استعمل القياس منذ عهد النبي عليه السلام ، واستعمل بصورة واضحة قوية منذ عهد الصحابة ، راجع كتاب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ص ١٣٩ — ١٤٦ ، ١٥١ ، ١٥٨ — ١٦٣ ، ١٧٢ ، ١٩٠ وغيرها .

(٢) ويمرض كلاماً ؛ ولكن كلمة قياس تعادل فى المادة كلمة Analogie ؛ على أننا نجد فى الاصطلاح الفلسفى الذى يرجع إلى المترجمين الأولين أن كلمة قياس تعادل الكلمة اليونانية συλλογισμός ؛ على حين أتت الكلمة اليونانية ἀναλογία تترجم بالكلمة العربية : مثل (المؤلف) .

أدق إجماع المجتهدين — الذين نستطيع أن نشبههم بأباء الكنيسة وعلمائها في المذهب الكاثوليكي — هو الأصل الاعتقادي الذي لم يعترض على كونه أصلاً إلا قليل من العلماء ، وكان أكبر وسيلة في دعم بناء الفقه الإسلامي .

على أنه لا يزال لقياس من الوجهة النظرية مكانة ثانوية ، فهو أصل من أصول الأحكام المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والإجماع^(١) .

٣ — موضوع الفقه وحيزه :

وعلم الفقه يتناول حياة المسلم من جميع نواحيها ؛ والإيمان أول واجبات المسلم . وقد لقي الفقه مقاومة شديدة أول الأمر ، شأن كل جديد ، إذ بسببه صارت أحكام الشريعة مسائل نظرية ، وتحول امتثال أوامر الدين إلى تعمق وتدقيق في النظر . وقد أثار هذا معارضة من جانب سذج أهل الورع ، ومن جانب أهل الحزم من رجال السياسة أيضاً ؛ ولكن الناس أخذوا يعترفون شيئاً فشيئاً بأن علماء الشريعة (ويستنون الفقهاء في المغرب) هم ورثة الأنبياء .

نما علم الأحكام قبل نمو علم العقائد ، واستطاع أن يتبوأ أكبر مكان إلى يومنا هذا . ويكاد كل مسلم يُلمّ بطرف منه ، لأنه جزء من التربية الدينية الصالحة . ويرى الإمام الغزالي أن علم الفقه قوت النفوس المؤمنة ، لا غناء لها عنه كل يوم ؛ أما علم الكلام فهو دواء للنفوس المريضة^(٢) .

(١) نشأ الإجماع كأصل من أصول الأحكام منذ وقت مبكر جداً مصاحباً لأصل الرأي والقياس باعتبار أن الإجماع صورة من صور الرأي وتطوره في طريق التنظيم ومن صور تنظيم قاعدة المشاورة التي حث عليها القرآن وعمل بها النبي عليه السلام نفسه والصحابة من بعده خصوصاً ، وهذا طبيعي في كل جماعة منظمة — فإذن كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية من ١٧٢ ، ١٧٦ ، ١٧٨ .

(٢) لإجماع المومنين عن علم الكلام من ٢٠ — ٢١ مصر ١٩٣٢ م .

وليس هنا ما بدعونا إلى الدخول في فروض الفقهاء وتقريراتهم . والفقهاء في جوهره قانون نظري مثالي ، لا يمكن تحقيقه خالصاً في دنيانا هذه الناقصة^(١) .

وما قد عرفنا الآن أصول علم الفقه ومنزلته في الإسلام ، فلنذكر في إيجاز تقسيم الفقهاء للأعمال التي هي موضوع علم الفقه ، وهذه تنقسم عندهم إلى :
(١) أعمال أداؤها واجب ، يُثاب على فعلها ويُعاقب على تركها ، وهي الفروض أو الواجبات .

(٢) أعمال نَدَب إلى فعلها الشرع ، ويُثاب فاعلها ولا يُعاقب تاركها ، وهي السنة والمندوب والمستحب .

(٣) أعمال أباحها الشرع . وليست موضع ثواب ولا عقاب ، وهي المباحات ، أو الجائزات .

(٤) أعمال لا يُقرُّها الشرع ، ولكنه لا يعاقب عليها ، وهي المكروهات .

(١) حض الدين على التكلل الخلق بالفضائل كلها وعلى التكلل العقول بالمعارف والتكامل الديني بالعبادات التي يُقصد منها تنظيم الله والسمو بالإنسان ، واختص الفقهاء بمعرفة العبادات والعريضة من حيث معرفة الأحكام والشروط وما أخذها وأدلتها ، حتى آل ذلك إلى مجرد تطبيق قانوني عند الكثيرين ، لكن الكثيرين من الفقهاء اهتموا إلى جانب ذلك بتكوين الفضائل الخلقية — الدينية على أساس تربوي نفسي ، فنوا بتحليل التوابع والبواعث والنفائات في الأعمال مع شعور كامل بالقيمة الخلقية — الدينية وبالكمال الإنساني المقصود من الدين . وأكثر ما نجد ذلك عند الفقهاء المائلين إلى الزهد والتصوف ، وأول من ظهر عنده ذلك ظهوراً واضحاً هو الجليلي بن أسد المحاسبي ، في كتابه المسمى « الرأية لحقوق الله » الذي نصح في أنجلترا وفي كتب أخرى قد أعدناها للنشر مثل كتاب « بدء من أناب إلى الله » وكتاب « المسائل في الزهد » وكتاب « المسائل في أعمال القلوب والجوارح » وغيرها . ثم جاء بعد المحاسبي أبو طالب المكي بكتابه « قوت القلوب » والتزالي بكتابه « إحياء علوم الدين » وهنا نجد علم الفقه يتحول من علم تطبيق قانوني إلى علم أخلاق تهديدي بالمعنى الصحيح .

(٥) أعمال نبي هذا الشرع ، ومن فعلها استوجب العقاب ، وهي المحرمات ^(١) .

٤ - المؤرخون والسياسة :

كان لنظريات الفلسفة اليونانية أثر مزدوج في الباحث الأخلاقية في الإسلام ؛ فنجده عند كثير من أهل الفرق وعند الصوفية ، عند أهل السنة وعند المزدنقة ، مذهباً خاتماً ينزع إلى الزهد ويصطبغ بأراء فيثاغورس وأفلاطون . ونجد مثل هذا عند الفلاسفة الذين سلكهم فيما بعد ، وكثيراً ما ترد بين أهل السنة قول أرسطو بأن الفضيلة وسط بين طرفين ، لورود مثل ذلك في القرآن ^(٢) ، ولأن نزعة الإسلام في جهاتها نزعة جامعة توفق بين الطرفين المتناقضين .

على أن السياسة نالت في الإمبراطورية الإسلامية من عناية الباحثين أكبر مما نالت السائل الأخلاقية ؛ وكان السككاح بين الأحزاب السياسية أول عامل أحدث اختلافاً في الآراء ؛ فنجده النزاع في مسألة الإمامة ، أعنى رئاسة الجماعة الإسلامية ، يتمشى في التاريخ الإسلامي كله .

غير أن المسائل التي قام حولها النزاع كانت شخصية عملية أكثر مما كانت نظرية ؛ فلا حاجة لمؤرخ الفلسفة أن يعمق فيها ، إذ تكاد لا يخرج منها شيء له قيمة فلسفية .

(١) قارن : Snouck Hurgronje in Z D M O. LIII, S. 155. (للؤلأ) .

(٢) يقصد للؤلأ آيات مثل : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط »

ومثل : « والذين إذا أقفوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً » .

وقد تكون الدولة الإسلامية في أثناء القرون الأولى قانون شرعي دستوري ثابت ؛ ولكن الحكم الأقوياء لم يخفوا به ، كما أنهم لم يعبأوا بنظريات الفقه ، وعدوا ذلك من التديقات الكلامية ؛ أما الحكم الضعفاء فلم يستطيعوا تطبيق تلك القوانين بالكافية .

ولا فائدة هنا أيضاً من الإفاضة في الكلام عن المؤلفات الكثيرة التي كانت تصور شخصيات الملوك وآدابهم ، وكانت محبوبة في فارس بنوع خاص ، والتي كانت درائر القصور تقوى إيمانها بنفسها وبواجبها بما تضمنت من حكم خلقية وقواعد سياسية حكيمة .

وكان هم الجهد الفلسفي في الإسلام موجهاً إلى الناحية النظرية العقلية ، ولم يهتم الفلاسفة بأن يعالجوا المسائل التي عرّضتها لهم الحياة الواقعية من اجتماعية وسياسية إلا عند الضرورة .

وكذلك الفن الإسلامي أيضاً ؛ فهو وإن كان حظه من البقرية أوفر من حظ العلم ، فإنه لم يعرف كيف ييمث الحياة في المادة غير المصورة ، وإنما كان يتلاعب بصور الزخرفة ؛ فالشعر العربي لم يبتدع « دراما » ، ولم تكن فلسفة للعرب فلسفة عملية .

٣ - المذاهب الاعتقادية

(مذاهب المتكلمين^(١))

١ - العقائد النصرانية :

جاء القرآن للمسلمين بدين ، ولم يجتشمهم بنظريات ؛ وتلقوا فيه أحكاماً ، ولكنهم لم يتلقوا فيه عقائد^(٢) .

(١) . يسه مؤرخون العقائد الإسلاميون إلى اتصال الكلام بالفلسفة ، وإلى موافقات المتكلمين لفلاسفة وأخذهم عنهم ؛ وفيه الباحثون الأوروبيون منذ أكثر من قرن إلى أن للتكلمين فرقة من فلاسفة الإسلام ؛ نحمد هذا عند تيمان وريت ، ويذهب ريت إلى أن مذاهب المتكلمين هي الفلسفة العربية الحقيقية ؛ ويتابعه في هذا هاربروكر (Haarbruecker) في ترجمته لكتاب الملل والنحل للشهرستاني إلى الألمانية (مقدمة طبعة ١٨٥٠ م ص ٧) وإرنست رنان . ورنان ، إذ يتكرد الفلسفة الإسلامية بمصانها للمعروف ، يرى أن الحركة الفلاسفة الحقيقية في الإسلام يجب أن تلتبس في مذاهب فرق المتكلمين . ولا يزال الباحثون المعاصرون يجعلون هذه المذاهب من أسام الفلسفة في الإسلام . وقد ساعدت الكتب التي طبعت أخيراً مثل مقالات الإسلاميين للأشعري والاشعار الخياط ، إلى جانب كتب أصحاب المقالات المعروفة ، على بيان ما في علم الكلام من عناصر فلسفية ، شأنه شأن علوم العقائد عند اليهود والنصارى ؛ بل إن علم الكلام في الإسلام اختلط بالفلسفة اختلاطاً كبيراً (انظر مثلاً فصل علم الكلام وعلم الإلهيات في مقدمة ابن خلدون) ؛ راجع أيضاً :

Tennemann : Manuel de l'histoire de la philosophie, trad. V. Cousin, Paris, 1839. T. I, p. 368.

Heinrich Ritter : Ueber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie, Goettingen, 1844, S. 11, 13.

E. Rana : Averroès et Averroisme, Paris, 1926, aver. p. II : préf. p. VI-VII ; — p. 101.

(٢) هذه الملاحظة التي يتناولها المستشرقون لا تكون حقيقة إلا إذا كان معناها أن الأنبياء ليسوا كالفكرين الماديين ، أو بعبارة أخرى إذا كانت كتب الوحي الإلهي ليست كالكتب المادية التي تؤلف في موضوع محدد ، وعلى المنهج =

= انحصار به ، وطبقاً للغاية من البحث ، وذلك بحسب نظام مقرر في ذهن المؤلف ، على النهج الإنساني في تصنيف الكتب ، بما يتقدح في ذهن الباحث من جزئيات المعرفة ، وما يكشفه نظره المحدود من موضوعاتها شيئاً بحد شيء . وهذه هي الطريقة الإنسانية العادية .

أما الأنبياء ، وحتى أصحاب الفطرة الفاتحة من ذوى الإنتاج الفكرى أو الفنى أو أصحاب الوثبات الروحية والخلقية ، فهما حاول مؤرخو الأديان وفلاسفة الدين أو الباحثون في خصائص الإنتاج الإنسانى الفياض أن يبينوا صفاتهم - سقندين إلى استقرار أحوالهم - والذي يعيننا هنا هو استقرار تاريخ الأنبياء المتقدمين ، خصوصاً أنبياء بنى إسرائيل - وإلى تحليل أفعالهم وأقوالهم ، فإن صفاتهم لا يمكن أن تهمس إلا على وجه تقريبى ، كما لا يمكن أن يستخرج من ذلك وصف كلى ينطبق على جميع الأنبياء أو أصحاب الفطرة الفاتحة إلا على نحو قاصر ؛ لأن ذلك مجرد تلخيص للملامح أو الصفات والأعمال الخارجية ، وهو لا يستطيع أن يتفقد إلى الأعماق الحقيقة قط .

ولا يليق بباحث علمى من الطراز الحديث ، إذا كان يعترف بالنبوة وبآثارها ظاهرة وقت بالفعل ، أن يستحيى لنفسه ، إذا كان لا يريد أن يستهدف لخطر الخروج على المنهج العلمى الحديث ، الحكم على نفسية نبي أو أحواله الداخلية المتنوعة . وهو من غير شك ، إن فعل ذلك ، يقتضى ميداناً لا تخدمه فيه الوسائل العلمية التى لا تعدو تسجيل الظواهر الخارجية أو محاولة تحليلها ؛ وكل هذا لا ينتج بياناً لاهية ، كما أنه لا يعين على النفوذ إلى صميم الأشياء .

إن بنى كآدم يتفهمون في الواقع لا بالظواهر ، بل هم يتجاوزون بأرواحهم من طريق الظواهر . وشأن الإنسان مع الأنبياء هو هذا الفهم من طريق التجاوب الروحى ، على ضوء ما ينعكس من شخصيتهم الفريدة ، ومن أفعالهم وأقوالهم وأحوالهم ، في الأرواح المستمدة لتلقى تأثيرهم ، على أساس ما يشبه أن يكون نموذجاً

مبويًا في هذه الأرواح . وهنا لا بعيد التحليل العلمي لشخصيتهم ولا التلخيص
للمحة سغانهم ، في المعرفة بأرواحهم إلا قليلا ؛ كما أن التحليل للظواهر النفسية
لا يفيد في معرفة ماهية النفس شيئاً .

إن أرواح الأنبياء تفيض عن أعماق بعيدة فيها فعل الله . فهل يعني وصف
الماء الذي يجري على الأرض متفجراً من عين متدفقة أو تحليله في العمل أو الوصف
لشكل هذه العين ، في معرفة القوة الداخلية التي تدفع الماء ، شيئاً ؟ فالأنبياء أصحاب
تجارب داخلية حية وذوو مشاهدات باطنة يحسونها ويماينونها بأرواحهم ، ويرون
بذلك ما لا يراه غيرهم ؛ وهل إذا أحس الإنسان مثلاً بالسعادة أو الحب أو الرضا
أو الشوق أو الألم والحزن والحول والقسوة يكفينا في معرفة ذلك أن نصف ما يلوح
على ظاهره من سمات ؟ وأن هذا من أحاسيسه التي تخرج بها نفسه والتي لا يعرفها
إلا هو ، حتى لو حشدنا لذلك كل مناهج التحليل وكل كلام الناس ! ؟

أما كلام المؤلف هنا عن القرآن ففيه من الحق بمقدار ما يقصد أن يقول إن
القرآن لا يحوى نظريات مبوية ، على طريقة المؤلفين في المادة . ذلك أن القرآن ،
نظراً لأنه كتاب إلهي ، لا يحصى الأشياء ، ولا يعطى منطوق نظريات ، بعد
إحصاء وحوى الشيء على نحو ما يفعل المؤلف المادى ، عندما تتصور نفسه بالرأى
أو عندما يسجل ما يصل إليه بعد الحين والحين من آثار الميان الحسى أو العقلى ، كاداً
في ذلك ذهنه ومنصباً فيه فكره أحياناً ؛ بل يتكلم القرآن عن موضوعه كلاماً مطلقاً ،
هو بيان للشيء ، كأنما أحواله هي التي تنطق عنه ؛ والأمس ، إذا أردنا التمثيل ، كالسنة
بين النغم الجميل السارى في الروح وصورته الخارجة بآلات الصوت ، والله المثل الأعلى

إن القرآن يقرر فصايًا عن الذات الإلهية وصفاتها ، وعن الإنسان وموقفه
في الكون ، وعن الكون الماوى والسقلى وما فيهما ، وعن الإيمان وعن الأنبياء
ومن الحقائق النقية والمواضع المحسوسة ، مخاطباً العقل الإنسانى الطيبى السليم ،
لا العقل الذى قد شكله العلم الحسى والنظري ، فخور فيه وملاً قولاً بما اصطنع

أو فرض على العقل من قضايا لم تتكامل أدلتها في معظم الأحيان ولم يقبلها الناس إلا قبولاً تقليدياً اعتقادياً في الغالب ، مما قد يحول في بعض الظروف دون التقدم في معرفة موضوع الفكر ، أو يؤدي إلى التثني المستمر في الأخطاء .

فالقرآن يبني بناء جديداً على أرض الفكر الطبيعي السليم ؛ هو يبني للإنسان الفكر المخاطب به ، ويدعوه إلى النظر وإلى الإحساس بالحقائق في نفسه وفي أعماق الأشياء ، على طريقة التنبيه والإيقاظ لمواجهة موضوع الفكر والإيمان ، قبل التثويش المعارض من الآراء المتضاربة التي لا بصور من الحقائق إلا جوانبها الخارجية على كل حال .

وفي القرآن المادة النزيهة التي يستطيع الإنسان عند تأملها أن يبني عليها بناءه الإنساني على الأساس الذي يتكون في نفسه منعكساً مما يقرره القرآن مباشرة . وهذه هي الطريقة الصحيحة والحقيقية في التعلم والتعليم معاً .

وليست الفلسفة في الواقع هي الفلسفة المبرّبة المقسمة المنظمة بحسب قواعد المنطق التي لا تمدو أن تصف عمل الطبيعة الفكرية ، فحسب ؛ بل هي التي ينبثق أساسها في النفس الإنسانية دفعة واحدة من أعماق بعيدة ، ناشئاً من موضوع الفكر مباشرة ؛ وبعد هذا يأتي الدور الثاني الذي هو دور الترتيب والعرض في صورة مبوبة مفصلة بأقسامها وأدلتها .

ومع هذا فلا ينبغي أن يتجاهل أحد ما في القرآن من ضروب الاستدلال القائم على البحث عن الملل ، على قواعد الفكر الملزمة ، ومن التنبيه المستمر على النظر العقلي في الكون والتأمل لما فيه وعلى التدرج في بناء العوالم وتوقف بعضها على بعض ، ومن إشارات كونية ونفسية من شأنها أن توصل بالضرورة العقلية إلى الغاية منه ، وهي إنشاء وجهة نظر عن الذات الإلهية وعن الإنسان وعن الكون والحياة . والقرآن يشير في كثير من المواضع إلى أن الدعوة الدينية

« تذكرة » ؛ هي تنبيه وإيقاظ للعقل لكي ينظر في الكون ويؤمن بوجوده ، على سبيل الاستدلال العقلي من الأثر على المؤثر ، ومن الإقناع والنظام والتدبير على النظم المدبّر المتقن ، وذلك بالتأمل في الكون وفي الإنسان وما يؤدي إليه ذلك من معارف . هذه الآيات مثل : « إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التي تجري في البحر بما سمع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء ، فأحيا به الأرض بعد موتها ، ومثّ فيها من كل دابة ، وعصره الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، آيات لقوم يعقلون » (سورة البقرة ، آية ١٦٢) ؛ « وفي الأرض آيات لموقنين ، وفي أنفسكم ، أملا تصبرون ؛ » (سورة الحديد ، آية ٢٠ - ٢١) ؛ « سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم . حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ؛ » (سورة فصلت ، آية ٥٣) . « أم خلقوا من غير شيء ، أم هم الخالقون ؟ أم خلقوا السموات والأرض ؟ بل لا يوقنون » (سورة الطور ، آية ٣٥ ، ٣٦) « أفي الله شك ؟ فاطر السموات والأرض » (سورة إبراهيم ، آية ١١) ، وهكذا في سائر موضوعات الفكر والحياة .

ولما كان الأنبياء يتلقون الوحي ، فيصيرون فضله في أقوالهم وأعمالهم وما يضمنون أو يقرّون من ظلم ، هداة للناس فإن قول التفاد إليهم ثم حيث نظريات أو عقائد قول في غير موضعه

وطبيعة الوحي أن يكون مندباً للأرواح ومهيئاً النفوس للتفكير الحق والعمل الصالح ، وموجهاً لها في الفكر والحياة ، على منهج صحيح ، يكونه العقل السليم المخاطب بالوحي ، بعد أن تصور النفس محتوى الوحي ، فيصبح بمنزلة لها وحالاً لها ؛ فهل يمكن أن يصدق كلام المؤلف ، بعد هذا ، على القرآن ، إلا بالمتى التي نُصِّتْ إليه في أول هذا الكلام ؟

وقبل الرعيْلُ الأولُ من المؤمنين ما في القرآن من تعارض ، وهو الذي نملله نحن بتقلب الظروف التي عاش فيها النبي [عليه السلام] باختلاف أحواله النفسية ، وسلّوا به دون أن يتساءلوا : كيف ؟ أو لم^(١) ؟ .

(١) إن كلام المؤلف عن تسليم العرب للنبي فيما بلغه إليهم وعن عدم سؤالهم : كيف ؟ أو لم ؟ تمارضه الوقائع من جدالهم للنبي وعنادهم له ، وسؤالهم المستمر ، واعتراضهم على ما كان يقوله لهم ، إلى أن آمنوا ، واطمأنت نفوسهم في أكثر من عشرين عاماً . والقرآن والحديث سجلان يثبتان أسئلة معاصري النبي ، من العرب الوثنيين ، والعرب وغير العرب من أهل الكتاب ؛ فسألوا عن أوجه القمر وعن موعد قيام الساعة وعن ماهية الروح وتناولوا إلى التفكير في ذات الله حتى أمرهم النبي أن يتفكروا فيما خلق الله والا يتفكروا في ذاته ؛ بل تناقش الصعابة في مسألة القدر في عهد النبي وذكروا في مجادلاتهم آيات القرآن ، فتهام النبي خوفاً من أن يميل بهم الجدل عما لا بد لهم منه أولاً من الإيمان بمحتوى الوحي وتصوره التصور الحقيقي ، ولكيلا يؤدي الجدل إلى الانحراف عن سلوك طريق الخير التي رسمها الدين ، جرياً وراء الشبهات الفاسدة . وكل تاريخ الوحي المحمدي هو تاريخ هداية المسلمين في أماناء بحث وسؤال وجواب ، فالقرآن من هذا الوجه هو وحده الوحي الحلي بالمعنى الحقيقي .

أما ما يقول المؤلف عن التمارض الموجود في القرآن فهو في نظر المستشرقين ينصب في الناب على نقطتين : على الذات الإلهية ومدى فعلها ، وعلى مشكلة الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي ، أعني المشكلة المعروفة بمشكلة الجبر والاختيار . وقد أشار H. Grimme في كتابه عن حياة النبي وتماثيله ، منذ زمان طويل ، إلى أن التمارض يرجع إلى أحوال النبي النفسية وإلى فترات مختلفة في تاريخ دعوته ، وردد رأيه بعض المستشرقين مثل جوفنزيهر في كتابه المسمى « محاضرات عن الإسلام » = Vorlesungen über den Islam

= وهو المترجم إلى العربية بعنوان «المقيدة والشريعة في الإسلام» ، وغير جولدزيهير -
 ممن لم يعرف الإسلام المعرفة الحقيقية ، ولا ألم بمضارته العقلية للإسلام الصحيح ،
 ولا حاول المدالة بالقوس على فلسفة القرآن العميقة ومحاولة إدراك الحكمة والمراد
 من الآيات المتشابهة ، مما نبه إليه القرآن نفسه في آية : « هو الذي أنزل عليك
 الكتاب ، منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين
 في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله
 إلا الله ، والراسخون في العلم ، يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا ، وما يذكر
 إلا أولو الأبواب » (سورة آل عمران آية ٧) .

فلو كان المقصود أن نفس النبي العربي يظلم عليها أحياناً الشعور بمظلمة الله
 وقدرته ، حتى يتضاءل بمجانها شأن المخلوقات كالإنسان وغيره ، فتجد آيات مثل :
 « خالق كل شيء » ، « وهو القاهر فوق عباده » ، « وما نشأؤون إلا أن يشاء الله » ،
 « يهدي من يشاء ويضل من يشاء » ، ثم يشعر أحياناً أخرى بالقدرة الإنسانية
 الحادثة المحدودة ، فيصيح لهذه القدرة بعض الحق ، ونجد عند ذلك آيات مثل :
 « وقل : الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » ، « لا إكراه في
 الدين ، قد تبين الرشد من الغي . . الآية » ، « كل نفس بما كسبت رهينة » ،
 « من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضل فإنا ما يضل عليها ، وما أنا عليكم
 بوكيل » ، « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يُسرى ، ثم يُجزأه
 الجزاء الأوفى » ، « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة
 شراً يره » — لكان لرأي جريم أو جولدزيهير بعض القيمة من حيث أنه يصف
 تجربة روح متدبنة تقف بين الشعور بالخالق الأعظم والشعور بالمخلوق المحدود .
 ولكن القصد من رأيهما إنكار الوحي المحمدي والبحث عن أسباب تبرر ما جاء
 فيه من عبارات متعارضة في ظاهرها بحسب .

وإذا كان القول بنبوة محمد عليه السلام أحد احتمالين لا معدى عنهما ، وكان
 احتمالاً لا يتعارض مع أحكام العقل المطلق ، هذا إلى أن دلائل نبوته تزيد على

دلائل نبوة غيره من الأنبياء ، فقد كان موقف الإنصاف العلمى يحتم البحث عن تفسير للتعارض المزعوم فى القرآن من وجهة نظر غير التى يشكر المنكرون الوحي المحمدى على أساسها .

ذلك أن القرآن ليس كلام مجنون ولا شاعر متملق بالأوهام ، ولا أديب متخيل ، ولا فنان مخترع أو واصف ، بل فيه تقرير لحقائق ، لا بد من البحث عن الأساس العميق لوحدتها ، رغم تنوع صور التعبير عنها . وقد تقدم (فى التعليق السابق) القول بأن الوحي الدينى فيضٌ من منابع عميقة ؛ فلا يتحتم إذن أن تكون سورته سورة الكتب العلمية ، وإلا لالتبس بها .

وإذا كانت هناك أسبابٌ وجهية لوجود آيات فى الدور الدنى من التى تؤكد الفعل الإلهى الأعلى ، وآيات فى الدور المسمى تؤكد الفعل الإنسانى ، غير الأسباب التى يتكلم عنها جريم أوجولنزيهر ، مثل اتجاه القرآن أولاً إلى هدم الروح الجبرية الاستسلامية التى سرت إلى العرب عن جاهليتهم ، وتدل عليها أشعارهم وآيات القرآن نفسه ، وذلك بقصد التمهيد للمودة الإدارية إلى الإيمان بالله ، فليس المقام هنا مقام البيان لهذه الأسباب . ولا بد قبل التعرض لمشكلة الآيات المتعارضة من بيان الوضع الدينى من وجهة نظر الدين بوجه عام يخلص الوضع الدينى فيما يلى :

أولاً : يوجد إله ، هو ذات مطلقة ، لها القدرة والإرادة والعلم وسائر صفات الكمال بالمعنى المطلق الذى لا نهاية له .

ثانياً : هذا الإله خالق ، خلق الكون كله بقدرته وإرادته ، ورتبه على مقتضى علمه وحكمته ، وأوجد فيه مراتب من الموجودات على حسب كل ما فى الممكن والمخلوق من المراتب : وجود مادية صرف — وجود مادية وحياة — وجود مادية وحياة وغريزة عليا — وجود مادية وحياة وعقل — وجود عقل صرف . وهذه الموجودات كلها لم تنشأ وحدها من عدم ، بل هى موجودة عن وجود الذات الإلهية ، وهى تبقى فى وجودها وأحوالها المشاهدة بفعل موجدتها فيها ؛ هى بالاختصار فعل لموجدتها ، ولهذا الفعل بفاعله تطلق لا ينقطع .

ثالثاً : من هذه المخلوقات الإنسان ؛ وهو يتبوأ مكاناً خاصاً بين مراتب الموجودات : تحته عالم المادة والحيوان ، وفوقه عالم الكائنات المجردة التي تبدأ ببعض صفاتها في نفس الإنسان ؛ ونستطيع أن نستشف ماهية الإنسان الحقيقية من خلال التلاف الخارجى في تركيبه ، وهو يجمع في ذاته كل المراتب التي دونه ، ويضم إلى ذلك شيئاً غير مادي ، يتجلى في إدراكه لنفسه مباشرة عن كل شيء ، حتى عن بدنه ، ويتجلى في إرادته وإحساسه بقدرته وسيطرته على ما دونه بالعالم وبالتصرف القاهر وسيطرة حتى على طبيعته المادية وقواه الدنيا ، وفي تسييره لحياته بحسب قيم عليا ومفاهيم غير مستمدة من المادة ، له القدرة على فهمها والتعاطف على العمل بها في نفسه ، ويتجلى أخيراً في مجموعة صفات تتجاوز الناحية الإنسانية المادية ، وهي صفات ليست من عالم المادة ولا الحيوان في شيء بل هي في حقيقتها تجليات لصفات إلهية (راجع مثلاً في بعض النقط كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء للغزالي ، وبقية الآراء هي من نظرات الفلسفة للإنسان) .

لكن الإنسان على الرغم من شعوره بقدرته واستقلاله يشعر بأنه مخلوق من جهة ، ويشعر من جهة أخرى بأنه جزء من الكون ، وهو فيه فاعل ومنفعل في وقت واحد . ثم هو يرتبط بما تحته من طريق طبيعته المادية ، ويرتبط بما فوقه ارتباطاً حقيقياً لا يخفيه عنه إلا شعوره باستقلاله وأتجاهه إلى ما تحته بحكم طبيعته المادية ، فهو حلقة اتصال بين عالمين ولذلك صدق الفيلسوف الألماني كُنت Kant في وصفه للإنسان ، في المقام الذي تكلم عنه فيه ، بأنه « مواطن في عالمين » . لا جرم يبد هذا أن تكون طبيعة الإنسان متعددة الجوانب ، على نحو يصعب معه تكييفها ، وبحيث يبدو فيه شيء من التناقض ، وإن كان هذا التناقض في الحقيقة أشبه بالتنوع في نواحي الطبيعة الإنسانية ، ولا يدرك أعماق ماهية الإنسان إلا من أطال الوقوف عنده والنظر فيه .

ولن يتيسر لأحد أن يدرك ما في القرآن عن الإنسان إلا إذا نظر في نفسه وفي غيره نظراً صحيحاً نافذاً ، وإلا إذا أصبح في نظر نفسه مشكلةً — كما هو

بالفعل - واسبغت حياته امامه مشكلة ، وعانى ما ينتج عن هذا الإشكال ،
متبين النواحي المختلفة لطبيعته . وكل هذا يتوقف على مقدار تقدم الإنسان في معرفة
نفسه وإحساسه بها في ذاتها وفي الكون .

فالدين الكامل لا يدان بمبر عن هذا كله : عن المطلق في إطلاقه ، وعن
المحدود في محدوديته ، وعن العلاقة بينهما . وهذا التعبير يصلح لأن يكون أحد
الغايات لمعرفة حجة دين ما على وجه الإجمال ، ولمعرفة ما إذا كان هذا الدين يصلح
دينا للإنسان أم لا يصلح

أما المطلق فهو بطبيعته الذي لا يتقيد بقيد ، ولا يمكن أن يُطلق عليه أي
اعتبار من الاعتبارات النسبية التي هي بالاختصار وجهة نظر الإنسان المحدود .

والمطلق لا يمكن أن يُعرف إلا بما من طريق إثبات شيء له من الصفات
المروفة ، إذا أُحدت هذه الصفات بمعناها الداعي ، بل هو لا يعرف إلا سلباً ،
بتفنيها عنه أو إثباتها على نحو مطلق

وهو أحياناً لا يدرك إلا بداهة ومن طريق الانعاج فيه ومن طريق وعي
من نوع جديد هو إدراك الوجود الحق لذاته

أما المحدود فأحكامه عبارة عن تلخيص أحواله بحسب الغالب مما هي عليه ،
فأما معرفة ماهيته الحقيقية ومعرفة أحكامه فلا يمكن أن تتيسر إلا بالرجوع إلى
المطلق ، فلا بد أن يُنظر إليه من زاوية المطلق الخالد الدائم ، كما يقول الفلاسفة .
وذلك خصوصاً لأن المحدود أو الجزئي لا يدخل بداهة في تعريف ولا معيومات ،
فلا يمكن أن يعرف إلا من حيث علاقته بما تحته ، وما فوقه ، وهو لا يمكن إلا
أن يوصف وصفاً يعتمد على التحليل والقارنه وعلى إدراجه تحت معيومات ، وكل
ذلك لا يبين حقيقته ، وهو في حيز المطلق لا حتى شيئاً

والعلاقة بين المطلق والمحدود لا يمكن أن توصف الوصف الحقيقي ، ولا
أن يعرف ، لأنها ليست ، في ذاتها ، إلا اعتباراً ذهنياً ، فلا بد ، إذا كان الأمر

كذلك ، أن يكون الكلام من ناحية المطلق تارة ، ومن ناحية المحدود تارة أخرى ، باعتبارهما في الأعماق طرفين ذهنيّتين للوجود الواحد الذي وجوده لذاته والذي هو الموجد لكل شيء .

والقرآن كتاب دين ، يقول مبلسه : إنه وحى إلهي ، جاءه ، ليبلغه للناس ، لكي يوجهوا أنفسهم في الطريق المؤدى إلى الانصال بالمطلق ، وليقوموا بعمل شاق ، أساسه الكفاح الروحي للأحياز من المركز المتوسط إلى جانب المطلق ، كشيء يرجع إلى مصدره .

بعد هذا نستطيع أن نرجع إلى المشكلة التي نحن بصددنا ، أعني مشكلة الآيات المتعارضة الظاهر في القرآن .

وإن مفتاحها أو مفتاح غيرها مما في القرآن يتلخص في أننا ، إذا اعتبرنا محمداً عليه السلام نبياً موحى إليه من جهة موجد الكون ، كما هي عقيدتي ، فإن القرآن من حيث إنه وحى إلهي وكتاب دين موجّه للإنسان ، يعبر في بعض المشكلات مع مراعاة المطلق (الذات الإلهية) أحياناً ويدير مراعاة أحوال المحدود (الإنسان أو غيره) أحياناً أخرى - وهذا طبيعي ، لأن المطلق والمحدود هما الطرفان العقليان للوجود ، كما تقدم ؛ أو هو قد يعبر مراعاة بيان الأسباب المباشرة للأشياء تارة والأسباب الأولى البعيدة تارة أخرى .

وهذا التعبير المزدوج ليس معناه التعدد في الوجود إلا اعتباراً ، لأن الوجود بذاته وأفعاله يجب أن يكون واحداً ، كما نَحْمِ ذلك الصلورة العقلية والفلسفية الحقيقية معاً ؛ وما التعدد ولا التنوع إلا في آثار الوجود الواحد وفي نظرة الإنسان المحدود له أو لنفسه .

وكل كلام عن الوجود في علاقته وصفاته العامة يجب أن تكون له هذه الصفة المزدوجة ، وإلا لم يكن معبراً إلا عن جانب واحد من الوجود .
فالتعارض في الكلام عن الوجود لا يكون على هذا الأساس إلا ظاهرياً ،

وهو يرجع إما إلى طبيعة المشكلة وإلى أن لها ناحيتين ، أو مرده إلى الفطرة الفلسفية إزاءها .

فإذا جاء في القرآن مثلاً أن الله « ليس كمثل شيء » ، أو أنه « لا تدركه الأبصار » ، أو أنه « فعالٌ لما يريد » ، أو « لا يُسأل عما يفعل » — فهذا تقرير لحقوق المطلق وصفاته في ذاته . وإذا وجدنا بعد ذلك آيات مثل : « يدُ الله فوق أيديهم » (بمعنى أنه حاضر ومشرف عليهم) ، أو « كلُّ شيءٍ هالكٌ إلا وجهه » (بمعنى ذاته ، لأنه ليس في القرآن وصفٌ للملامح وجه الله ، أو « على العرش استوى » (بمعنى استيلائه على ملكه وعلى عرش ملكه بالإيجاد والتدبير والتصرف) ، أو « وجوهٌ يوشكون باصرة إلى ربها ناظرة » (بمعنى اتجاه بني آدم نحوه بذواتهم لشهود ذاته بجهاها وجلالها الذين لا يوصفان ، لا يميونهم ، لأنها غير مذكورة في الآية) ، أو « كتبَ على نفسه الرحمة » (بمعنى ما يقتضيه كماله وفضله في ذاته) ، أو ما ورد من أنه لا يمتدح ولا يثيب إلا بحسب العمل — تقريراً لما له من المدل — أو من صفات مما له نظيرٌ في الإنسان ، لم يكن في هذا كله ما يناقض تقرير صفات المطلق وحقوقه ؛ لأنه إكمال للكلام عنه ، وبيان للفكرة التي يجب أن تكون في ذهن الإنسان عنه ، باعتباره ذاتاً متعالية ، مع الاستعانة بما هو مشهود للإنسان الذي هو المخاطب بالوحي ، والذي فيه شيء رباني ، لأنه ملكُ الأرض « وحليقةُ » الله فيها . وتقرير هذه الصفات التي تشع بالشبه بين الله والإنسان يرمي إلى تنبيه الإنسان كي يحترس من تصور الذات الإلهية وجرداً مضافاً للوجود ، أو معطلا من الصفات ، خصوصاً بعد وصفه بآيات فيها السلب المطلق ، ولكيلا يعيل الإنسان إلى اعتبار الذات الإلهية معنى مجرداً لا يمكن تمتد الصلة بينه وبين الإنسان عن طريق الإيمان ، أو اعتبارها شيئاً يتبهم الدم ؛ وهو أيضاً إيضاح للعلاقة التي بين الله وبين خلقه — هذا من جهة . ومن جهة أخرى يجب بحسب القاعدة التي قررناها في المطلق أن يفهم كلُّ كلام عنه فهماً مقيداً بحقوقه وصفاته ، أعني أن يفهم بمعنى يتعالى على النسب والاعتبارات وضروب التشبيه . وقد تقدم القول

بأنه لا يجوز ، من حيث المبدأ ، أن يحاول الإنسان معرفة المطلق من طريق تطبيق أحكام المحدود عليه ، بل يجب على المحدود أن يتجاوز ، بوثبة عقلية جريئة ، حدود نفسه ، وأن ينتقل إلى ميدان المطلق ، لكيلا يفوته إدراكه وإدراك أحكامه على نحو أدنى إلى الحق من جهة ، وحتى يستطيع أن يعرف نفسه في ضوء المطلق الذي هي منه من جهة أخرى .

وكل نظرة للأشياء لا تجمع بين الشيء وغيره أو بينه وبين مبدئه فإنها نظرة غير دقيقة ، لأنها غير شاملة ؛ ومن أبي إلا الإصرار على تطبيق أحكام المحدود ، مستغلاً بذاته عن كل شيء ، فلن يتجاوز حدود نفسه ولن يتعلم شيئاً ، ولن تكون لأحكامه قيمة عامة .

وليس معنى هذا أن يلتصق الإنسان أحكام عقله وشموره ، بل أن يربطها بما فوقها ، لتكون أوثق وأعم وأصدق . وهذا موقف لن يصل إليه الإنسان إلا إذا مرّن على النظر العقلي وعلى التأمل العميق في العقل وأحكامه وفي الوجود وصفاته الذاتية .

وهذا كله إذا نظرنا للمسألة من منظار العقل النظري الذي ، نظراً لتقيده بإشكالات الميان الحسي ، لا يزال يقف أمام الوجود في موقف صعب فيه تور ، بل تناقض يؤدي إلى حيرة العقل وانقسام موضوع الفكر إلى حد الفوضى .

أما إذا انتقلنا إلى ميادين المشاهدات الباطنة ومشاهدات الروح أو العقل الخالصة ، كان لكل صور التعبير الديني في القرآن - فيما يتعلق بالذات الإلهية وبالإنسان وبالكون وبالعلاقة بينهما - معانٍ أخرى ، لا تناقض ما تقدم ؛ ولكنها ، نظراً لأن العقل فيها يواجه الأشياء مباشرة ، فإن الفكرة فيها تكون موحدة ، ويكون الانسجام أقوى ، وتجلي صفات الوجود الواحد أوضح وأجمل ؛ وبه الوجود عند ذلك ، دون حجاب ، واحداً ، له شئونه التي لا تفك عنه ؛ وكلها خير ، لأنها له ؛ والأشياء كلها شئونه ، فهي كلها غارقة في الخير ، وكلها حاملة للوجود والجمال ، ناطقة بلسان واحد من الأزل إلى الأبد .

غير أن هذا كله يُرى بمنظار الروح المطلقة لا بمنظار الاعتبار ؛ والروح هنا تدرك الوجود الواحد في نفسها وتدرك نفسها في الوجود الواحد ، دون حاجة إلى أن تتخيل حلولاً أو انقساماً أو اتصالاً أو انفصالاً ، لأن هذا كله من تشويش الحس أو العقل المشوب بتنوع الحس .

إن الوجود الحق المميّز واحد ، ليس فيه فجوات ، وله شئونه التي تتجلى في مراتب من الموجودات لا يدرك الكائن المحدود من موقفه منها إلا بعضها ؛ وهي ليس لها وجود بذاتها ، ولا تبدو مستقلة بوجودها إلا اعتباراً . وإذا بنى الناظر أحكامه على هذا الأصل الثابت لم يجر في تحليل ما في القرآن أو غيره من الوحي الصحيح من صور مختلفة للتعبير عن الشيء الواحد . إن الأمر أمر بيان من جانب المطلق ، بيان موجّه لشيء منه (المطلق) مصدره ، وإليه مرده ، وبه قوامه ؛ فلا جرم أن يكون هذا الأمر غريباً عند من لا يتجاوز نظره مكانه الصغير في محيط الوجود الأعظم الذي لا نهاية له . هذا كله فيما يتعلق بمشكلة الذات الإلهية .

ومن أفعال موجود الكون ما هو فاعل في غيره ومنفعل به ؛ ولكن إذا كان الله هو خالق الكون بما فيه من أشياء فاعلة ، فإن من الحق أن يقال أحياناً — كما يقول القرآن — إن كل ما يقع في الكون إن هو إلا فعل لله ، أعني بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ؛ وكذلك من الحق أن يقال — إذا نظرنا إلى ما يصدر عن الأشياء من آثار — إن الآثار فعل لمؤثراتها ، أي كانت ، لأن المؤثرات أسباب مباشرة لآثارها ، فالوقوف إذن هو أشبه بنظرة فلسفية للأشياء على اعتبارين ، منه بأن يكون تناقضاً في وجهة النظر . وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسر ما في القرآن من أن الله خالق كل شيء أو أن الحوادث تقع بإذنه وإرادته ، أو أن نفس ارتباط الحوادث — إرادته كانت أو غير إرادته — بعشيته ، من جهة ، كما نستطيع أن نسدد الآثار إلى أسبابها بوجه عام وأن نحمل الإنسان نتيجة أفعاله بمقدار ما إنه السبب المباشر لها من جهة أخرى .

وإذا أردنا الكلام عن مشكلة الجبر والاختيار فإننا لا نجد في القرآن ما هو نص صريح على « أن الإنسان مُجَبَّر » ؛ ولا نص صريح على نفي الإرادة الإنسانية ، بل الإنسان في القرآن يُخاطَب ويكلف باعتبار أنه مرِيد قادر . ولكن لو قال أحد إن الإنسان حرٌّ حرية تامة لكان مصيباً من وجه ، أعني من جهة شعور الإنسان بإرادته وقدرته ، عند ما يتصور نفسه إرادة مستقلة ، مع صرف النظر عن أنواع المقاومة الداخلية والخارجية التي يواجهها عند تنفيذ العمل ؛ وكذلك لو قال أحد إن الإنسان مُجَبَّر ، لكان أيضاً مصيباً من ناحية ، أعني من جهة أنه مخلوق وأن أفعاله تتأثر بمؤثرات كثيرة عند تنفيذها . ولذلك عبّر بعض الفلاسفة عن موقف الإنسان بأنه حرٌّ في ميدان من القيود .

والقرآن يخاطب الإنسان بحسب موقفه ، أعني مع مراعاة أنه حرٌّ من الناحية الصورية المنطقية ، وأنه لا بد أن يتغلب على المقاومات المختلفة من الناحية الواقعية .

وإذا كان الفكر يجد شيئاً من التناقض في هذا الكلام فالواجب عليه أن يصحح موقفه وأن يبحث عن وجهة النظر الصحيحة التي ينظر منها ، مرتفعاً عن مستوى النظرات النسبية ؛ وليحاول ، على سبيل التجربة ، أن يتبين لنفسه أولاً كيف يمكنه التوفيق بين ما يحس به مما يشبه أن يكون استقلالاً تاماً في الوجود والفكر والإرادة والقدرة ونحوها من جهة ، وبين عدم إحساسه بأنه هو الذي أوجد نفسه وركَّب فيها ملكاتها وقواها وبأنه هو الذي يحفظ وجود نفسه ، من جهة أخرى .

وهذه الظاهرة التي يجدها الإنسان في المشاهدة الباطنة لنفسه لا بد من تحليلها ، وهذا أجدى على الفكر من إشارة عابرة غير مدعومة إلى تعارض مزعوم في القرآن ؛ وتحليلها يتبرر ناحيتي المشكلة . فالحق أن الإنسان متمصرف بذاته من جهة ، وهو يتصرف بفعل وجود وقوى مستمدة من موجد ، كما يتصرف بتصرف موجد خفي ، من جهة أخرى ؛ فهو أشبه بحلقة من سلسلة يجب عليه ، إن أراد معرفة

آخرها ، أن يحاول معرفة أولها ، ولا بد أن يحاول بالفكر أن ينفذ من خلال تنوع صورة العبارة إلى الشيء الواحد الذي تعبر عنه .

وينبغي ، مهما كان الأمر ، ألا يتصور الإنسان أنه مستقل في أفعاله استقلالاً تاماً بالنسبة لموجده ؛ لأن الاستقلال الحقيقي في الفعل يحتم الاستقلال الحقيقي في الوجود ؛ وهنا نفهم سر ما في القرآن من مثل : « قل : كلٌّ من عند الله » ، ونفهم سر مطالبة النبي عليه السلام بالإيمان بالقدر خيره وشره من الله ؛ وهو إذا كان قد نهى عن التكلام في القدر لما يؤدي إليه عند البعض من إشكال يدعوم إلى المصاير وإلقائها على الله وعند البعض الآخر من ضروب الفرور وخطر اعتقاد الخروج والاستقلال عن دائرة ملك الله ، فإنه - فيما اعتقد - أراد أن يثبت الإيمان بالله وبأنه خالق كل شيء ، وهذا صحيح ؛ كما أراد أن يحفظ المسلمين من الانزلاق - إذا قالوا باستقلال الإنسان في الفعل - إلى القول باستقلاله هو أو غيره من الكائنات الفاعلة ، في وجودها ؛ وهذا ما يتناقض مع فكرة أن الكون فعل لله ، باعتبار أن ذلك أصل أساسي في كل دين وأن الاعتبار الذي يقوم عليه أصل أساسي في كل فلسفة صحيحة ، كما أنه يتناقض مع فكرة الوجود الواحد .

وتم نقطة هي : كيف يمكن التوفيق بين شعور الإنسان بحريته وقدرته من جهة ، وبين أنه موجود بفعل إله ، له فيه فعل ، باعتبار أنه موجود له وقواه وملكانه من جهة أخرى ؟ هنا لا يوجد تناقض . لأنه لا يوجد حكم على الشيء الواحد من جهة واحدة بحكمين متضادين ؛ وكل ما في الأمر أن الإنسان حر قادر ومخلوق ، وليس في هذا تناقض عقلي .

ويلتقي الطرفان لو نفدنا بصيرتنا إلى أعماق الأشياء ، واستطعنا أن ننظر في داخل ذلك السر العظيم ، سر ظهور آثار الوجود عن الوجود وما يكون بين الوجود وآثاره عند ذلك من التعلق

ونقطة أخرى هي : كيف يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان في وجوده

وقواه آراء الموجد ، هو منه (الموجد) ، وبين أن يكون مكلفاً ؟ وليس هنا تناقض ، لأن الحكم يتضمن الوجود والقدرة والتكليف ، وهذا هو منتهى الإبداع .

ولا كان التكليف يتضمن بطبيعته مشقة وجهداً وتغلباً على عقبات متنوعة بفعل الإرادة الإنسانية ، حتى يعلو الإنسان على طبيعته المادية ، وينال المقامات السنية أو المقاب ، فإن التكليف في ذاته أشبه شيء بالامتحان والابتلاء . ولا كان الإنسان ، نظراً للجهد والمقارمات المختلفة ، لا يستطيع تحقيق مقتضيات التكليف تحقيقاً كاملاً ولا بلوغ السكال الذي يتصوره لنفسه — لو لم يكن داخل في حلقة من اللوثرات والآثار المتنوعة — فإنه إن كان مسئولاً بعقدار ما وهب من ملكات فإنه يستحق العفو والتجاوز نظراً لما يواجهه من عقبات . وكل هذا يوجد في القرآن بالنص والمعنى .

وفي القرآن آيات تُقرز الحق المطلق الأعلى لله في الإيجاد والفضل ، والتصريف والتدبير ، وفي القدرة على التمييز والتبديل ، والبسط والقبض ، والمطاء والنم ، وعلى تعطيل خصائص الأشياء وإيقاف آلة الكون أو إفنائه وإهلاك ما فيه ، كما تُقرز العلم والقدرة والإرادة والعتاية الشاملة ؛ وهذا كله من شأن الألوهية وحقوقها ، وليس يجوز أن يفهم شيء من مثل هذا على أنه تنسف أو ظلم من جانب الله ، لأن التنسف أو الظلم أو عدم مراعاة الحكمة أو الصلاح للكون والخلق ، كلها من مفهومات الإنسان الناقص التي لا يجوز له أن يطبقها على الذات الإلهية المطلقة السكال ، خصوصاً لأنه يقابل ذلك تأكيد الحكمة والرحمة والمدل والإحسان والسكال والفضل والعفو الكريم من جانب الذات الإلهية ، كما أنه يقابله أن أفعال الله تجري على سنة السكال اللائق بالإله الحق .

وما دام الله هو الموجد وهو الحافظ للوجود في بقائه الظاهر في المدة المقدرة له ، وطابع كل شيء على ما هو عليه من أفعال طبيعية أو إرادية ، فلا شك أن كل شيء ، ما دام من آثار فعله ، فهو في ميدان قدرته المطلقة ؛ وهذا شيء منطوق

واضح ، وهو لا يضير المخلوقات ، بل لها أن تعتمد بأنها ليست في عزلة ولا في قطيعة من المصدر الأعظم لوجودها .

وهنا نستطيع أن نفهم المعنى الحقيقي لآية « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » ، أو « وما رميت إذ رميت ، ولكن الله رمى » ، « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلُّهم جميعاً » ، « ولا تقولنَّ شيئاً إلى فاعلٍ ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ، واذكر ربك إذا نسيتَ ١ » وغير ذلك من الآيات ؛ فالله ، وإن كان قد أوجد الإنسان حراً قادراً مريداً ، فإنه يريد أن ينهيه إلى الآ يفسى أنه لم يصبح إلهاً آخر ، بل هو لا يزال في حضرة وجوده ، وبطأ به ، وداخل في نطاق الملك الإلهي .

ونستطيع من جهة أخرى أن نفهم كيف يتدخل الموجد في الكون ، إن شاء ، فتقع الخوارق أو غير المادى من الظواهر الطبيعية ، وأن تتصور كيف تُوجه نفوسُ بعض بني آدم ، أو كيف تُلهم الحيوانات ؛ لأن هذا كله لا يبدو أن يكون تعميلاً مؤقتاً لبعض الخصائص أو زيادة لِمعضها بفعل موجدها ، وليس في هذا شيء غريب .

ليس الإشكال في هذا كله ، لأنه في الحقيقة فرعٌ لمسألة وجود الذات الموجدة للكون والدبرة له ، بما لها من صفات الكمال التي لا يد أن تكون لها ، وبما لها من سلة دائمة بالكون ، وكل هذا الكلام موجهٌ لمن يقول بوجود الأله الدبر . أما من ينكر ذلك فالكلام معه على أساسٍ مقدمات وأدلة أخرى طويلة ، ليس هنا مقامها ؛ وهي عند العقل ثابتة كثبوته عند نفسه ، إذا أردنا أن نتكلم بالعقل .

أما ما في القرآن من كلام عن بني آدم في هدام وصلاحهم وأنهم في طياتهم أشبه بمعادن مختلفة فهو ينطبق على الواقع ؛ وإذا كانت في الكون شر فهو في الحقيقة اعتباري ، مرجعه إلى تحكيم وجهة نظر الإنسان وحدها .

إن الباحثين العلميين الذين يستعملون منهج النقد العلمى فى موضوع الدين يضمنون أنفسهم ، تمسكاً مع موقفهم العلمى ، خارج الدين ؛ وتموزم فى الغالب المعرفة بفلسفة الدين ؛ ولا أقصد الفلسفة التى هى أشبه بالنظر فى الأحوال الخارجية للأديان والتسجيل لها ولما توحىه فى نفس الناظر بعد شئ من الاستنباط غير القطعى ، بل أقصد فلسفة الدين الحقيقية ، وهى فلسفة ميتافيزيقية عميقة يلتقى فيها الوعى واللم تحت راية العقل الفلسفى ؛ ولكن هؤلاء الباحثين ، خصوصاً من المستشرقين الناظرين فى الإسلام ، يريدون الحكم العلمى على التعبير الدينى عند المسلمين ، مع أنه نتيجة تجربة روحية عميقة ، وثمره انسجام الروح مع الوجود الحقيقى ؛ وبدلاً من أن يتفقدوا إلى صميم المسألة ، أعنى مشكلة الوجود ، لكى يفهموا التعبير الدينى على ضوء الشئ الذى هو تعبير عنه ، يطرقون ميداناً لا يقيم تحت التجربة الباشرة للباحث المادى ؛ وهم يكتفون بما يشبه الهزل فى موطن الجد ، فيشيرون إلى التناقض الذى لا يبدو كذلك إلا لأن من يلاسله لا يتوصل على الأصول العميقة التى عليها وحدها يبنى الحكم الصحيح . هم ينظرون نظرة تحليلية ؛ ولو وقف الإنسان عند التحليل أو عند مظهر الوجود الذى لا يتجاوز التحليل لفاته الموضوع أو انقسم انقساماً لا يُسلم معه شئاً .

إن القرآن كتاب موجه للإنسانية كلها ، وهو ينطبق على حال جميع طوائف هذه الإنسانية ويمر من ذلك تماماً ..

فالتدين الورع الذى قد نفذ فى كيانه الشعور العميق بأنه مخلوق ، فيريد أن يخرج عن حوله وقوته وينسب الخير لله والشر لنفسه ، أو يريد أن ينسب كل شئ لله نسبة ميتافيزيقية لامادية ، يجد فى القرآن ما يناسب ذلك .

والتدين المعتز بفعله للخير المعترف بالمستولية فى فعله للشر يجد ما يرضى شعوره بذاته ويتفق مع العدالة التى يتصورها .

والتدين المذلل للسرف على نفسه يجد إذا تاب وأماب ما يبدو بأسه ويعلمثته

على مصيره .

والفاطر نظرة فلسفية ميتافيزيقية عميقة يجد ما يلائم نظريته .

والخاسر الذي يزعم أنه هالك ، قضى عليه بالشر والشقاء يجد ما يقرر وصف حاله . وحتى الشيطان الإنسانى المارد يجد أنه يناديه وإصراره واستعماله عقله وإرادته في غير ما أمر به ، قد وصف بأنه من حزب الشيطان . فالقرآن ليس موجهاً للسذج ولا للمصرين على النظر إلى شيء واحد أو على النظر من جانب واحد . بل هو موجه للإنسانية المتطورة السائرة في تطورها نحو الكمال الفكرى ونحو النظرة الموحدة في شئون الله والكون والإنسان ، على الأساس الفلسفى .

وإذا احتج "متسائل" : لماذا يوجد الشر ، انشرار في الكون على الإطلاق ؟ فليحاول ، كما فعل الفلاسفة ، أن يحصى أوجه معنى « الشر » بوجه عام ، وأن يميز بين الشر الميتافيزيقى الحقيقى المطلق وبين الشر الاعتبارى النسبى ؛ وليعلم أن الأول غير موجود فى الكون ، وأن الثانى مجرد نقص ، أو فشل ، أو خير أقل ، أو من اللوازم الطبيعية للكائن المحدود أو الكائن الروحانى الملائس للمادة ؛ فليس له علة فاعلة بالمعنى الحقيقى ، بل هو شيء سلبى فقط ، لا بد منه لظهور الخير ؛ فالشر له وظيفته ، وله من القيمة بمقدار هذه الوظيفة ؛ ولو حُرم هذا الوجود من الإنسان وشروطه لما كان من المحقق أن يكون أحسن مما هو عليه .

والشيطان وكل الماندين بإرادتهم وعقولهم للحق والخير هم من هذا القبيل ، عملهم سلبى ، ويقابله الخير الإيجابى الغالب فى الوجود كله ، كما يقابل الوجودُ العدم بالاعتبار العقلى . والشر النسبى مع أنه موجود فإنه مهما كان أمره أقل من الخير ، وهو على كل حال لا يفسد نظام الوجود ، وقد يكفى من عظم الخير للكائن أن يكون قادراً على معرفة الشر .

وإنكار الحق له من القيمة بمقدار ما هو متعلق بالحق ؛ والمذاب المترتب على إنكار الحق له من الجمال ولا بد أن يكون فيه من السعادة بقدر ما أنه لأجل إنكار الحق ؛ ولكن الفرق كبير بين جمال معرفة الحق والاعتراف به والسعادة

الناشئة عن ذلك وبين جمال معرفة الحق والتمرد عليه والشقاء للترتب على ذلك ،
إن شقاء الأشرار أو عذابهم عند القيامة شقاء سعيد ؟ وهذا تناقض لا ينفذ إلى
انسجامه إلا من ترقى بمشهدده للأشياء ، حتى يبين كل نواحيها . وكم من الآلام
نقرضها نحن على أنفسنا أو نجعلها سعداء حتى في هذه الحياة ! وكم أرعقنا ضمائرنا
على الاعتراف بالخطأ واحتمال العقاب في ألم وسرور ! ؟ وكم أجبنا أن نُسبِلَ المساءة
منا الدموع أو لُمنّا أنفسنا على عدم الحزن والألم والبكاء في بعض المواقف !
وكم رغب الناس في أن يكونوا شهداء !

وإذا احتج التسائل مرة أخرى لماذا يوجد الأشرار من الناس ؟ قال الكلام
هنا أيضاً كما تقدم ، ويزاد على ذلك أن معظم شرور بني آدم نسبة سلبية ؛ ورحمة
الله تسع لهم ، لأنها وسعت كل شيء . ولماذا يجب أن يكون الناس جميعاً
متشابهين ؟ ودل في هذا جمال ؟ ولماذا لا يكون من الناس من هو أقرب للملائكة ،
ويكره منهم من هو أقرب للكائنات الدنيا ، ويكون منهم الكافح بين بين ، مادام
كل إنسان مستقلاً بوجوده من الآخر ، وما دامت الأشياء في وجودها — وبذو
الإنسان أيضاً في وجوده — مراتب متفاوتة ، وإن كانت كلها حاملة للوجود
الخير ! ؟ وإذا كان في الناس من هم نخبة لأذى الأشرار فإن في هذا جمالا
لا يبرهن ولا يقتضيه إلا القليلون ، وله أعرض تام في استمرار الحياة وفي حياة بعد
هذه الحياة .

وأخيراً فإنه ما دام هذا العالم موجوداً واحداً منظماً فلا بد للعقل من
الاختيار بين أحد الحلول الآتية :

١ — القول بأنه ليس للكون مرجئ مدبر واحد ، وإنما توجد قوى مختلفة
مستقلة متضاربة ؛ ومعنى ذلك إنكار علة وحدة الكون وعلة ما فيه من نظام
وارتباط وغائية ، وهذا يخالف الواقع المشاهد ، كما أنه يناقض العقل ؛ لأن
العقل لا يتصور إلا وجوداً واحداً مرتبط الأجزاء أو الظاهر ، ولأنه بطبيعته

يبحث عن الملة والوحدة ؛ والمقل حقيقة لا شك فيها ، وتجاهلها مكابرة ، وهو يؤدي إلى فقد كل أساس للحكم أو ميزان له ، وحتى كل أساس للاعتراض ، والأشياء كلها خاضعة للتغير فلا تصلح مبدأ لوجود نفسها فضلاً عن إيجاد غيرها ؛ وهذا القول كله مرفوض لأنه أشبه بالانتكاس في الوثنية القديمة أو فيما يشبه القول بألمة كثيرة محدودة القمل ، وهو باطل لا ريب ، وقد تقدم العقل والعلم والفلسفة حتى تجاوز هذه المرحلة بكثير .

٢ — القول بوجود خالق مدير للأشياء ، إلا أن الأشياء بعد وجودها استقلت عنه في وجودها وأفعالها ؛ وهذا يؤدي إلى تناقض عقلي ، لأن كون الشيء موجوداً بفعل موجد غيره وكونه في نفس وقت مستقلاً عنه ، مستحيل ؛ لأن وجود الأشياء — خلافاً لصفاتها — أمر جوهري ، وهو ليس كشيء يمكن أن يتفصل تمام الانفصال عن مصدره ، بل إن مصدره يمد بهتيار وجود مستمر . والوجود ليس كنظام الساعة التي تتحرك أجزاؤها بسبب ما بين هذه الأجزاء من علاقة دفع واندفاع آليين ؛ وهذا النظام هو سبب حركتها المؤقتة ، ولكنه شيء وأجزاء الساعة شيء آخر . وهذا القول مرفوض كالأول ، وما مضاداً للعلم والفلسفة ، بما يسميان إليه من الوحدة وبما يقرانه من انسجام وغائية في الكون .

٣ — القول بموجد للكون فمآل مؤثر في مجلته وأجزائه تأثيراً غير ملحوظ مباشرة وغير مشعور به مباشرة ؛ وهذا غير مستحيل ، دُن الفاعل — حتى في العادة — يكون في كثير من الأحيان غير ظاهر ، ولأننا لا نرى الأشياء توجد نفسها من جهة ؛ كما لا نشعر بأننا نحن الذين توجد أنفسنا ولا نشعر بمعظم أفعالنا ولا بكيفية مدورها عنا من جهة أخرى ؛ وعلى هذا — وبحسب كل ما تقدم — نجد أننا ، وإن كنا لا نلاحظ التدخل المباشر للموجد في الكون ، فنحن نتوصل إليه بالضرورة العقلية ، لا سيما أن أغلب القوى الفعالة غير مشاهدة إلا بآثارها .

وهنا بحسب هذا القول الأخير ، لنا أن نختار بين :

(أ) القول بالموجد المطلق الخالق لكل شيء المتصرف فيه كما يشاء ، لا يسأل عن شيء ؛ لأنه لا شيء فوقه ، ولأن أفعاله خلق وقوانين . ولا معنى للاعتراض عليه ، لأن هذا الاعتراض سيكون من وجهة نظر كائن محدود ، وهذا نسبي ذاتي لا يصلح أساساً لحكمهم ولا لتقدير قيمة مطلقة ؛ وإذا احتج أحد بالعقل الإنساني وأحكامه بالعقل الإنساني فهما تحرر لا يزال نسبياً ، وهو لا يزال في خدمة الإنسان ومسيراً من وجهة نظره الخاصة ومتأثراً بذاتيته ؛ فأما العقل المطلق فإنه لا يجد اعتراضاً على تصرف الموجد المالك فيما أوجد وملك .

وهذا مسلك لا غبار عليه في الواقع ؛ وهو مسلك أهل الورع من المتدينين في كل الديانات من المسلمين الراضين ، السامعين للخير من غير اغترار بأعمالهم ، الآملين في الرحمة والفضل الإلهيين حتى مع عدم الاستحقاق ، تاركين للفضل الإلهي مجالاً يفيض فيه بمحض الجود والكرم ، قائلين إن الإنسان ما دام مخلوقاً فهو مملوك ، وهو غير قائل بالمعنى الحقيقي ، فليس له حقوق . ومن هؤلاء مثلاً فريق أهل السنة بين المسلمين ، وهو شبيه من وجه بموقف الفلاسفة الراضين بمجرى الأقدار المحبين لها الجادين في تربية أنفسهم وفي السيطرة على ميولهم ، على ضوء مثل أعلى يتخيّلونه ، يحاولون الانسجام مع الإرادة العليا أو العقل الكلى .

(ب) القول بموجد مطلق خالق لكل شيء وبأن من مخلوقاته ما طُبع على أفعال خاصة به ؛ فهو فعال بحسب ملكات عقلية غالبية ، أو عقلية — حسية ، أو حسية غالبية ، أو بحسب قوى مادية ؛ وذلك طبقاً لفكرة واضحة في الحالة الأولى ، أو فكرة مضطربة لا تتضح إلا بالجهود ولا تنتج نحوها الإرادة إلا بالكفاح كما في الحالة الثانية ، أو بحسب دوافع وبواهب حيوية خالصة كما في الحالة الثالثة ، أو بحسب قوى طبيعية عميقة كما في الحالة الرابعة . وكل شيء يؤدي وظيفته على نحو قانوني ؛ والذي يحتمل مسثلية عمله يحتملها على نحو صارم وبحسب عدالة يتصورها

الإنسان ، وهي عدالة دقيقة إلى حد تصيب مجال الفعل الإلهي ، بل مجال الفضل الإلهي ذاته ؛ والموجد لا يتدخل في الـكون ، وهو في علاقته بالإنسان وحتى بالحيوان يراعى العدل والحكمة والصلاح ، كما يتصورها الإنسان بعقله ، لا يتمدى ذلك إلا تفضل أو لطف أو رحمة ، فضلاً عن أن يتعداه إلى التصرف غير المقيد .

وهذا موقف بعض المتدينين المحكمين لوجهة نظرم النسبية المحتجين بالعقل الإنساني في كل شيء ، كالمترلة مثلاً بين المسلمين ؛ وفي مسلكتهم من التناقض بمقدار ما يوجد من الحق في أن الشيء الذي وجوده من غيره أو ملكائه من غيره لا يكون له الفعل بالمعنى الحقيقي الكامل ، لأن كون الشيء مخلوقاً ، وكونه فعلاً بذاته فعلاً حقيقياً ، تناقض ؛ وفي نظرتهم من التمسك بمقدار ما يوجد من الحق في أن الموازين الإنسانية نسبية ، وأنها لذلك لا ينبغي أن تطبق على المطلق ، وإلا آل الأمر إلى تشبيه الخالق بالخلق .

(ح) القول بموجد مطلق خلق الأشياء ، وعلم كل ما سيقع من أفعالها ؛ وعلم قبل خلق الإنسان ما ستكون عليه أفعاله فيما لو كان مطلق الإرادة والاختيار ، تخلفه في الظروف التي فيها تقع منه أفعاله طبقاً للعلم السابق ؛ بل هو في رأيهم يخلقها له مطابقة لأفعاله التي كان يفعلها ، لو كان مطلق الاختيار ؛ وليس هنا ظلم في رأيهم ، لأنه لا فرق بين أن يخلق الإنسان الأفعال لنفسه وبين أن يخلقها الله ويحاسبه عليها ؛ ما دامت هي هي .

وهذا هو رأى بعض أصحاب المشاهدات من الصوفية الذين أرادوا - حرصاً على التوحيد الحقيقي وعلى تأكيد شمول العلم والإرادة الإلهيين - أن يتفادوا إشكال القول بفاعلين وأيضاً الإشكال المترتب على القول بكمال الله وعلمه الشامل من جهة وتركه الشرور الإنسانية تجرى مجراها من جهة أخرى . وهذا القول قد يكون نتيجة مشاهدة خاصة ، فلا مجال للحكم عليه من جانب أهل النظر العقلي المنطقي ؛ ومن الغريب أنه أيضاً رأى الفيلسوف الفرنسي ديكارت ، وذلك بتأثير العرب في أغلب الظن . ومنه شيء عند ابن سينا وشيء في بعض آيات القرآن .

(د) القول بالرأى الذى يبينه على سبيل المحاولة فقط لحل مشكلة من أفضل المشكلات ؛ والمقدمات التى التزمها فى وجهة نظرى هى :

١ - الوجود الحق واحد ، كما تقضى الضرورة العقلية ؛ وهو كله خير ، أو على الأقل فوق مفهومات الخير والشر ، كما يتصورها الإنسان .

٢ - الوجودات المتنوعة فى ظاهرها شئون للوجود الواحد ؛ وهذا نتيجة المقدمة الأولى ؛ وفيها كلها الوجود والخير بحسب مراتبها .

٣ - الموجودات غير مستقلة ، لا فى وجودها - وبالتالى - لا فى أفعالها ، عن الوجود الذى هى شئون له .

٤ - الموجودات تفعل بفضل وجودها وملكانها أو قواها السارية فيها سرياً لا ينقطع من الموجد المطلق ؛ فأفعالها هى من الناحية « المادية » الخارجية المباشرة ، وهى للموجد المطلق من الناحية « الصورية » الميتافيزيقية العميقة البعيدة .

٥ - الإنسان طبيعة مركبة من عقل ونوازع شهوانية مختلفة مصدرها البدن . وهو ، وإن كانت تنلب عليه بحسب فطرته الأصلية - وإن اعتقد بفوارق فطرية - أو بفضل الجهاد والكفاح ناحية العقل أو ناحية المادة ، فإنه لن يستطيع أن يفعل فعلاً مطابقاً لإحدى ناحيتي طبيعته مطابقة تامة ؛ وهذا نتيجة لازمة لتركيبه من شيئين : فالإنسان لا يستطيع فى المادة مباشرة الأعمال الفكرية الروحية إلا وهو يحمل ثقل طبيعته المادية ، كما أنه لا يباشر العمل المادى الحيوانى إلا وهو شاعر - ولو يعض الشعور - بممارسة عقله وبمحكمة القاسى عليه ؛ فلا بد له من الكفاح تحت سلطان الفكرة وتوجيه وإرشاد من الإرادة العليا . وفى هذا الكفاح فضله الذى لا يُبدأ .

ولو كان الإنسان عقلاً مجرداً أو كان حيواناً من كل وجه لما كان هناك مجال لا للتكليف الدينى ولا للأمر الخلقى بما يتطلبانه من بذل الجهود ، ولما كان هناك مجال للإرادة ولا للكلام فى الاختيار ، لأن الاختيار بالمعنى المادى لا يكون إلا

عند اختلاف الدوامي والصوارف ، وهذا لا يكون عند كائن مركب من طبيعتين متعارضتين كما هو الحال عند الإنسان ، فحياة الإنسان على ظهر الأرض امتحانٌ وإبتلاء ، وفضله في الكفاح مع الإخلاص ، حتى ولو فشل في بلوغ الكمال ؛ وهو يحاسب بحسب موقفه الصعب ، لأنه يعيش حراً (نظرياً) في أعماق سجن من بدنه ومن هنا الكون (عملياً) .

وإذا كان الفلاسفة لم يتفقوا على أن الإنسان حر أو على أنه مجبور ، وإذا كان لا أحد من أهل الأديان ولا من الفلاسفة يفكر أن الإنسان — على الرغم من تركيب طبيعته — مكلفٌ بالعمل الخلقى ، بل هم يرون أن التكليف الدينى والأمر الخلقى لا يوجبهان إلا للإنسان ، لأنه هو الوحيد الذى تسمح طبيعته بذلك ، وإذا كان الإنسان من أول نظرة له مشكلاً ، لماذا يوجه الاعتراض إلى ما يقرره القرآن عن هذا الإنسان ، إذا كان ذلك مطابقاً لحاله ؟ ولماذا لا يريد الإنسان أن يفهم إشكال حياته وأن يقبل هذا الإشكال ، نافذاً إلى صميم مشكلة الوجود ؟ إن الذى فهم مشكلة الإنسان هو مفكر مثل أبى الملاء حين يقول : « إلى الله أشكو همجة لا تطيعنى » ؛ أو مثل جوته Goethe إذ يقول : « إن روحين تسكنان في صدرى » ، أو مثل الفخر الرازى إذ يقول : « وأرواحنا في وحشة من جسامنا » .

إن الإنسان أرقى الكائنات الحادثة ، وجماله في إشكال طبيعته ، وفضله في سعيه للتغلب على ضروب المحن والإغراء وما يلحق بذلك من الآلام ، وفي قبوله عبء طبيعته وعبء هذه الحياة راضياً بنفسه محاولاً إيجاد الانسجام بينه وبين نفسه وبينه وبين الإرادة العليا . وهنا فقط يملك نفسه كلها ويرأها في حالة من الوجود الحق والخلود الذى ليس له حدود .

* * *

والخلاصة أن الإنسان شأن من شئون الوجود الواحد المطلق من كل جهة .

وقيد ، فليحتل مكانه بين أحضان الوجود الشامل لكل شيء ، وينبغي ألا ينظر
لا لنفسه ولا للكون من وجهة نظر نفسه ، لأنه ليس معلقا في فراغ مطلق ،
بل هو في وجوده وبقائه محمول في الوجود الكلى .

وهو حر مختار ، بمعنى ؛ مقيّد ، كالجبور ، بمعنى ؛ ولو كان حراً قادراً كاملاً
بالمعنى المطلق لكان إلهاً ؛ وإذن فهمته أن يعمل جاهداً ، حتى يحقق في نفسه
صفات الوجود الحق الذي هو منه ، من كمال علمي في معرفة الحقائق وكمال عملي في
إنفاضة الحير ، وحتى يخرج من دائرة الإشكال الذي هو فيه ، وينبغي ألا ينظر
لوجوده وحياته من أولها ولا من وسطها ، بل من آخرها الذي يجتمع فيه وجوده
كله وعمله كله وتظهر فيه صفاته الحقيقية ، بعد أن تسقط عنه الإشكالات ويَزول
عنه التناقض ويمود إليه الانسجام ، لأن هذه هي النقطة الصحيحة التي يمكنه
أن يتف منها وينظر النظرة الشاملة .

إذا كان القرآن لا يتكلم عن إنسان مطلق أو وهمي ، لأنهما ليس لهما وجود ؛
بل عن هذا الإنسان الواقعي المشكل ، فالقول بتعارض القرآن لا أساس له ؛
وهو اعتراض شكلي خارجي ، لن يضير القرآن شيئاً ، لأن الاتفاق تام بين الجميع
على أن طبيعة الدين الحق وحتى طبيعة العلم الحق والفلسفة الحقيقية هي أن يعبّر
من الحقائق المبينة لا عن الشكليات . ومن نظر بعين الوجود الحق لم يشق عليه
فهم شئونه . ولقرآن هنا فضل فريد على كل كتب الدين وكتب الفلسفة .

وهذا الكلام كله أو أغلبه كلام على ضوء العقل المتجه نحو الخارج ، أعني
نحو الكون الخارجي ، المعتمد على التحليل ، المتقيد بكثير من الاعتبارات النسبية .
لكن هذا العقل لا يؤثّر من المعرفة إلا بحسب اتجاهه أو منهجه . وليس من
شك في أن العقل يمكن أن يتجه اتجاهاً آخر ؛ ولذلك فقد أصاب أولئك الصوفية
والفلاسفة الذين أرادوا أن يعكسوا اتجاه سير العقل وأن ينيروا منهجه ويطلقوه
من القيود ، لكي يصل إلى إدراك الحقيقة من طريق الأنحاء نحو الداخل ، أعني =

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلادَ غيَرم ، وجدوا أمامهم علمَ عقائد نصراني متكامل البناء ، كما وجدوا أمامهم مذاهب أصحاب زرادشت ومذاهب البراهمة . وقد تكلمنا فيما تقدم عما استفاده المسلمون من النصارى ؛ ولا شك أن مذاهب المتكلمين الاعتقادية تأثرت بموامل نصرانية أبلغ التأثير : فتأثرت العقائد الإسلامية في تكوينها بمذاهب الملكية واليعاقبة في دمشق ، كما تأثرت في البصرة وبغداد بالمذاهب النسطورية والنفوسطية^(١) .

== نحو النفس ، إدراكا كلياً على سكات متحررة من عنال النسيية ؛ وقد وجه القرآنُ العقلَ الإنساني في هذا الطريق ، من غير أن يُنفذ الطريق الأول ؛ لأنه طبيعي الإنسان الواقع . وهنا نستطيع أن نفهم معنى قول الله تعالى في القرآن : « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم ، أفلا تبصرون ! » (سورة ٥١ الذاريات آية ٢٠ - ٢١) .

وأرجو بعد هذا أن أكون قد بينتُ حلولاً ووجهات نظر مختلفة يستطيع القارئ المتدبر أن يبرف منها حقيقة ما أريد ، أو أن يكون منها وجهة نظر صحيحة مرضيه ، وكل ما أرجوه هو ألا ينظر نظرة تحليلية ؛ لأن التحليل بطبيعته لا يفيد علماً ، وإن كان أحياناً من وسائل المعرفة ومراحلها الأولى .

ولا بد من أن أعتذر عن طول هذا التعليق وما فيه من وثبة صوفية فلسفية ومن تكرار مقصود وتعبير خاص تقتضيه طبيعة المسألة ، ولكنه ثمرة تفكير طويل ورغبة في الإجابة عن أسئلة عقول كثيرة متوثبة ؛ فأرجو أن يطول عنده نظر القارئ وحله وصبره وتدبره ، وأن يراجعني ، إن شاء ؛ وسأجيب بعناية ، لأن هذه مهمتي .

(١) نظراً لعدم ذكر المؤلف الأمثلة لا نستطيع أن نقول أكثر من أن المتكلمين وضعوا من جانبهم بناء مذاهب توارى للمذاهب الأخرى ؛ وإذا كانت هناك آراء نصرانية نهى آراء النصارى الذين دخلوا في الإسلام ، وليست منه في شيء ، لأن العقيدة الإسلامية تخالف العقيدة النصرانية خصوصاً كما وضعها الكنيسة ، عاقلة صريحة واضحة .

ولم يخلص إلينا إلا القليل من الآثار للكتوبة المتعلقة بتلك الحركة في أوائل نشأتها ؛ غير أننا لا نخطئ الصواب ، إذا قلنا إن اختلاط المسلمين بالنصارى وتلقيهم العلم عنهم في المدارس كان له عظيم الأثر . ولم يكن ما يُستفاد من مطالعة الكتب في الشرق في تلك الأيام بالشئ الكثير ، وليس هو اليوم بالشئ الكثير ؛ بل كان الناس يأخذون عن أساتذتهم شيئاً أكثر مما يتعلمون من الكتب . ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى في الإسلام وبين العقائد النصرانية شبهة قوية ، لا يستطيع معه أحد أن ينكر أن بينهما اتصالاً مباشراً . وأول مسألة كثر حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار ؛ وكان النصارى الشرقيون يكادون جميعاً يقولون بالاختيار . وأمل مسألة الإرادة لم تُبحث من كل وجوها في زمن من الأزمان ، ولا في بلد من البلاد ، مثل ما بحثها علماء النصارى في الشرق أيام الفتح الإسلامي ؛ وكان هذا البحث داخلًا ضمن المشكلات المتصلة بالمسيح . وعليه : م [أولاً ، ثم دخل في المباحث المتصلة بالإنسان .

وتقوم إلى جانب هذه الاعتبارات الغنية من البرهان دلائل متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار كان لهم أساتذة نصارى^(١) . ثم جاءت عناصر فلسفية محضة من المذاهب الغنوسية أولاً وما ترجم من

(١) راجع ما كتبه المرحوم الأستاذ أحمد أمين عن القدسية ، في فجر الإسلام ، الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م ، ص ٣٤٧ والصفحات التالية . طى أن البحث في القدسية حدث أيام النبي عليه السلام ، كما ظهر في المدينة لا في الشام فقط ؛ والبحث في مسألة الحرية الإنسانية هو على كل حال مسألة تنشأ « بحسب ضرورة فلسفة الفعل الإنساني » ، كما يقول ماكدونالد . راجع كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٨٢ ، وجولدنبر في مجلة جمعية المشرقيين ، الألمان 302,402 (ZDMG, LVII S. 1908) ، وماكدونالد في كتابه عن تطور علم الكلام الإسلامي ص ١٢٧ من الأصل الإنجليزي . ويرى جولدنبر (المحاضرات ص ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦ من الأصل الألماني) أن منشأ حركة القدسية يرجع إلى محاولة الجوفيق بين تصور القرآن .

الكتب بعد ذلك ، وتضافرت مع المؤثرات النصرانية المصطنعة بالمسفة اليونانية في دورها الشرق الأخير .

٢ — علم الكلام^(١) :

وكانت الأقوال التي تُصاغ كتابةً أو شفاهاً ، على غلط منطقي أو جدلي ، تُسمى عند العرب في الجملة ، وخصوصاً في معالجة المسائل الاعتقادية « كلاماً »^(٢) ، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون « متكلمين » ؛ وقد انتقل اللفظ ، لفظ الكلام ، من استعماله في الدلالة على معالة مفردة ، إلى استعماله في الدلالة على جملة مذاهب المتكلمين وعلى ما يعتبر أصولاً لها ومقدمات . وأحسن

(١) كان النظر في الدين بأحكامه وعقائده يسمى فقهاً ، ثم مُنِحت للاعتقادات باسم الفقه الأكبر ، وخصت المسليات باسم الفقه ؛ وسميت بمباحث الاعتقادات علم التوحيد أو الصفات — تسمية لبحت بأشرف أجزائه — أو علم الكلام ، لأن أشهر مسألة قام حولها الخلاف هي مسألة كلام الله ، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في المعرّيات كالمنطق في الفلسفات ، أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين ما لم يكثر في غيره ، أو « لأنه بقوة أدلته كأنه صار هو الكلام دون ما عداه ، كما يقال في الأقوى من الكلاميين : هذا هو الكلام » (شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام لعبد الرازق الأبهجي ص ٤ طبع طهران) ، أو لأن المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة في تسميتهم قوماً من قنوقهم بالمناطق ، ولانطق والكلام مترادفان . ويقول الشهرستاني إن لفظ الكلام أصبح اسطلاحاً نسباً في عهد المأمون . وكثيراً ما تصادف لفظ « كلم » بمعنى ناظر أو جادل . ويرجع الفارسي إلى كتاب المواظف لعبد الدين الأبي (ص ١٦ من طبعة استانبول ١٢٨٦ هـ ، واللؤلؤ (ص ١٨ من طبعة بيروت ١٩٢٣) ، وليراجع أيضاً سادق فقه وكلام في دائرة المعارف الإسلامية ، وشوارق الإلهام والاتصار للخطاط ص ٧٢ ، ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥ ، وفصل علم الكلام في مقدمة ابن خلدون .

(٢) يضح للمؤلف بعد هذه الكلمة بين قوسين الكلمة اليونانية λόγος ، ومعناها : الكلمة أو الفكرة ، ولا أدري ماذا يريد من ذلك ، إلا أنه ربما كان يريد أن يبين في هذا اللقائ المقابل اليوناني لفظ « الكلام » ، وهو هنا صحيح ، لأن الكلمة اليونانية ، تدل على ما تدل عليه الكلمة العربية سواء فيما يتعلق بالكلام الذي هو نطق خارج بالصوت أو نطق أو فكر داخلي في النفس .

عبارة تدل بها على علم الكلام هي : Theologische Dialektik (= الجدل في المسائل الاعتقادية) أو Dialektik (= الجدل) فقط ، وسنترجم فيما يلي لفظ متكلمين بلفظ Dialektiker .

وكان لفظ « للتكلمين » يُطلق أول الأمر على كل من نظر في مسائل العقائد ، وأصبح بعد ذلك يطلق خاصة على التكلمين الذين يخالفون المعتزلة وتبعوهم ، مذهب (أصحاب الحديث) أهل السنة ^(١) . وعلى هذا المعنى الأخير يحسن أن نترجم لفظ التكلمين بـ Scholastiker (مفكرين مدرسين) أو Dogmatiker (منتهجون العقائد للقابلة مقدمات) والحق أنه على حين كان الجدل أمراً من المتكلمين يعملون في إقامة بناء العقائد ، فإن من جاء بعدهم لم يعملوا أكثر من بسطها وإقامة الأدلة عليها .

١. أن ظهور علم الكلام في الإسلام كان يعتبر بدعة من أكبر البدع ؛ وقد شدد في التأكيد على هذا العلم أهل الحديث الذين كانوا يرون أن ما جاوز البحث في الأحكام الفقهية الصلية إلحاداً ^(٢) ، لأن الإيمان عندهم هو الطاعة ، لا كما يذهب إليه المرجئة والمعتزلة من أنه هو العلم والمعرفة ^(٣) بل إن هؤلاء

(١) يمكن الحقيقة أن كل الدين بحثوا في العقائد ، سواء من المعتزلة أو أصحاب الحديث أو غيرهم يسون متكلمين .

(٢) لم يكن هذا إلا في أول الأمر ، وخصوصاً بعد ظهور المعتزلة واعتمادهم على العقل إلى حد خرجوا به عن الدين وعن الحق نفسه .

(٣) جاء في كتابه التفسير في الدين للاستغرابي ، وهو مخطوط بمكتبة الأزهر من ٧٣ (طبع بعد ذلك) : « وما اتفقوا عليه (المعتزلة) من فضائحهم أن العبد لا يحصل له صفة الإيمان حتى يعلم ما هو شرط اعتقادهم ويقدر فيه على تقرير الدلالة ويتمكن من المناظرة والمجادلة ، ومن لم يبلغ تلك الدرجة كان كافراً لا يحكم له بالإيمان » . أما المرجئة فنحن المعلوم أنهم اعتبروا أن الإيمان هو العلم بالله والمعرفة وأن الكفر هو الجهل بالله — وأجمع مقاصدهم في مقالات الإسلاميين طبعة القاهرة ١٩٥٠ من ١٩٧ فأعادها

الأخيرين كانوا يعتبرون النظر العقلي من الواجبات المفروضة على المسلمين ، وقد ساعدت ظروف ذلك العهد على قبول هذا الرأي . وفي الحديث أن النبي قال : أول ما خلق الله تعالى العلم أو : العقل^(١) .

٣ - المعتزلة وخصومهم :

كثرت الآراء واختلفت منذ عهد الأمويين^(٢) ، وزاد عددها زيادة كبرى في العصر العباسي الأول . وكلما تشعبت هذه الآراء اتسعت شقّة الخلاف بين أصحابها وبين أهل الحديث ، وصعبت على هؤلاء الإحاطة بها .

ولكن أخذت تتميز بالتدرّج بمذاهب كلامية متّسقة ، أكثرها اقتشاراً — ولا سيما بين الشيعة — مذهب المعتزلة ، الذين جاءوا خلفاء القدرية ، وأقاموا مذهبهم على النظر العقلي . وقد نال هذا المذهب تأييد خلفاء بني العباس من أيام المأمون إلى عهد المتوكل ، حتى جعلوه عقيدة للدولة ، وبعد أن كان المعتزلة من قبل عرضةً للقنّع والاضطهاد من جانب السلطة الزمنية أصبحوا محصّين لمقاومة الناس ، يُعَيِّنون السيفَ محلّ الحجة والدليل .

غير أنه حوالى ذلك الوقت بدأ خصومهم من أهل الحديث يقيمون بناء

(١) هذا الحديث ، حديث أن أول ما خلق الله العقل ، ثم قال له : أقبل ! فأقبل ، ثم قال له : أدبر ! فأدبر ... الخ حديث يذكر كثيراً في بيان قيمة العقل والعلم ؛ ولكنه حديث ليس صريحاً بآخلاق .

(٢) في عهد الأمويين ظهر الشيعة والخوارج والبرجئة والقدرية القائلين بحرية الاختيار ، وغير أولئك لهم أسس وأصل بن عطاء (توفي سنة ١٣١ هـ) مقدم المعتزلة .

مذهب في العقائد^(١) . وعلى الجملة فقد كانت توجد عقائد تتوسط بين اعتقاد العامة الساذجين وبين الاعتقاد الذي هو علم ومعرفة عند أصحاب الفطر الكلامي ، وهذه العقائد تخالف مذهب المعتزلة ، فهي تنزع إلى التشبيه فيما يتعلق بالله ، وتنزع في علوم الإنسان وعلوم الكون نزعة مادية : وكان أصحاب هذه العقائد مثلاً يتصورون النفس جسماً أو يتصورونها عرضاً لل بدن ، وكانوا يتصورون الذات الإلهية كالإنسان . ورغم أن التدرج والفتن الإسلامي تنفر من رأى النصارى فيما قالوه على سبيل التمثيل عن الإله — الأب ، فقد اعتقد بعض السابريين ، هيئة ذات الله اعتقادات كثيرة غريبة مبرجة لا يستسيغها العقل ، حتى ذهب البعض إلى أن جعلوا له كل أعضاء الجسم ما خلا الاعية ونحوها مما يتقسم به الرجال في الشرق^(٢) .

ومن السهل أن نستطيع الكلام تفصيلاً عن جميع الفرق الكلامية التي

(١) وأول من أسس مذهباً يعتقد إلى تصور الوحي وإلى الحديث الشريف وحارب المعتزلة ، وأكبر من قام بذلك في نفس الوقت ، المارث بن أسد الماسي (توفي سنة ٢٤٣ هـ) وعبد الله بن سعيد بن كلاب وذلك قبل ميلاد أبي الحسن الأشعري الذي يجبر أكبر ناصر لمذهب أصحاب الحديث .

(٢) يسمي هؤلاء بالمفهمة أو المحسنة ، كان السلف يؤمنون بما في القرآن من آيات التشبيه عتريين من تأويلها ، بعد القطع بأن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولأن التأويل يؤتى ملأً ظناً ، وهو لا يجوز في حق الله ؛ غير أن آخرين من غلاة الشيعة ويسمى أهل الحديث صرحوا بالتشبيه ، فجعلوا لله صورة ذات أجناس وأعضاء ، وأجازوا عليه الانتقال والمساغة ؛ وحكى عن داود الجراي أنه قال : أفتون من التريج واللحية ، وأسألوني عما وراء ذلك ؛ وجعل لله جسماً وطناً وما ، وقال إن له وفرة سوداء وشرراً شديد الجودة ؛ بل أخذ هؤلاء المحسنة من اليهود تشبيههم الفيلظ ، فأثروا بأراء خالصة لا تمل على عقل ولا علم ؛ ولم تكن إلا آراء أفراد لا قيمة لهم ... انظر للثل والحل س ٧٥ — ٨٥ من الطبعة الأوروبية .

كثيراً ما كانت تظهر في أول أمرها أحزاباً سياسية^(١) . ويكفي من ناحية تاريخ الفلسفة أن نذكر هنا مذاهب المعتزلة الكبرى ، وذلك بقدر ما تستحقه من اهتمام طامة القراء الباحثين .

٤ — الفعل الإنساني والفعل الإلهي :

كانت أول مسألة يحثها المتكلمون متعلقة بأفعال الإنسان وبما قدّره . وكان القدورية ، أسلاف المعتزلة ، يقولون بأن الإنسان مختار ، وأخص لقب أطلق على المعتزلة ، حتى في آخر أمرهم ، حينما توجه نه كبرم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام ، هو أنهم « أهل العدل » ، القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر ، وأنه يُثيب الإنسان ويباقبه على حسب عمله ؛ وهم يستوف بعد ذلك « أهل التوحيد » ، أعني الذين ينكرون أن لله صفات زائدة على ذاته^(٢) .

(١) خصوصاً الشيعة والخوارج ، وللرجعة إلى حد ما .

(٢) إن أصول للمعتزلة الخمسة المشهورة هي : (١) التوحيد ، بمعنى إنكار التعدد في المبدأ الأول أو في المبادئ القديمة ، وقلنا حاربوا الثنوية من القرس القائلين بعبدين هما التور والظلمة ، كما أنكروا الصفات القديمة الزائدة على الذات ، وأصل التوحيد موجباً أيضاً ضد للهية الذين يمسكون بظاهر بعض آيات القرآن فيسحبون الله بالإنسان أو بالجماعات ؛ (٢) العدل بمعنى أن الله عادل وأن عدله يقتضي ، ما دام قد كلّف الإنسان ، أن يعمل له قدرة وإرادة ، بحيث يكون الإنسان هو المحدث لأفعاله المشوّل عنها ولا يكون قد دخل في ذلك ، وهذا الأصل موجب ضد الجبرية القائلين بأن الله خالق كل شيء وفاعل كل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان بحيث يكون الإنسان مجبراً كأي شيء في الطبيعة (٣) المنزلة بين المنزلتين ، بمعنى أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين الكفر والإيمان ، وهي منزلة النفس ، وهذا الأصل موجب إلى الخوارج الذين كفروا صاحب الكبيرة وللرجعة الذين اعتبروه مؤمناً (٤) الوعد والوعيد ، بمعنى ضرورة إثابة المطيع ومعاقبة العاصي إن لم يقب (٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهذا الأصل يقتضي بجماعة كل من خالف حكم الله أو أمره ونهيه — وهذه الأصول قال بها جميع المعتزلة إلى جانب أصول أخرى ، مثل القول بأن الله لا يفعل إلا الأفعال وأن أفعاله تتسم مع الحكمة وأنه يفعل القليل والموعظ لا بالنسبة للإنسان لحسب بل بالنسبة للحيوان أيضاً ، وهذا كله يدخل في باب العدل ، وإلى جانب أصول عقلية مذكورة فيما يلي .

ولا بد أنهم تأثروا في تقرير عقائدهم على نسق مرتب بنظريات أهل المطلق أو أصحاب ما بعد الطبيعة ، (انظر ب ٤ ف ٢ ق ١) ؛ ففي النصف الأول من القرن العاشر (الرابع الهجري) كان المعتزلة يصدّرون مذهبهم بالقول بالتوحيد ، وجعلوا القول بالعدل الإلهي الذي يتجلى في كل أفعال الله في المرتبة الثانية .

ذهب المعتزلة إلى القول بالاختيار ليشبّهوا أن الإنسان مسئول ومحاسب على أفعاله ، وليقيموا الحجة على عدل الله ، وأنه لا يمكن أن تصدر عنه مباشرة معاصي الإنسان ؛ فالإنسان عندم لا بد أن يكون خالقاً لأفعاله نفسه ^(١) ؛ ولـ : خالق للأفعال فقط ، قل من المعتزلة من كان يشك في أن القدرة على الفعل بالجملة واستطاعة فعل الخير أو الشر ، هما من الله . ومن هذا نشأت مباحث كثيرة دقيقة يصحبها قد فُتكرة الزمان عند الفلاسفة ، وهذه المباحث تتصل بالاستطاعة التي يخلقها الله في الإنسان : أي تقدم الفعل أم توجد معه ؟ فإن كانت متقدمة عليه ، فإما أن نبقى حتى زمن الفعل ، وهذا يناهي أن تكون عرضاً (انظر ب ٢ ف ٣ ق ١٢) ؛ وإما أن نزول قبل الفعل ، فيمكن أن يستغنى عنها الفعل بالإطلاق .

واستل النظر العقلي من البحث في الأصول الإنسانية إلى البحث في أفعال الطبيعة ؛ وإذا كان موضع البحث في الحالة الأولى هو : هل الفاعل هو الله أو الإنسان ؟ فهو في الحالة الثانية : هل الفاعل هو الله أو الطبيعة ؟ وقد اعتُبرت القوى الفعالة للولادة في الطبيعة وسائل أو علل ثانوية ، وحاول البعض أن يتناولها بالبحث ؛ وذهبوا إلى أن الطبيعة ذاتها ، شأن كل شيء في الوجود ، من مخلوقات

(١) انظر لفل من ٣٠ ، وانظر آراءهم في الاستطاعة في مقالات الإشلايين للأعرجي

وفي لفل والفعل من ٢١ — ٥٩ ، وكتابنا عن إبراهيم النظم من ١٨٤

الله ربّنا مُدَاعَاتِ حِكْمَتِهِ ؛ وَكَأَنَّ قُدْرَةَ اللَّهِ الْمُطْلَقَةَ يُقَيِّدُهَا فِي الْأَفْصَالِ تَنْزِيهِهُ عَنِ الشَّرِّ أَوْ عَدْلُهُ ، فَبِنَا يُقَيِّدُهَا حِكْمَتُهُ .

بَلْ هُمْ غَلَوُوا وَجُودَ الشَّرِّ عَلَى الْأَرْضِ بِأَنَّهُ مِنْ آثَارِ الْحِكْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ ، لِأَنَّهُ لَا تَزِي فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا إِلَى الْأَصْلَحِ ؛ فَالشَّرُّ لَيْسَ مَفْعُولًا لِلَّهِ وَلَا سَرَادًا^(١) .
وَقَدْ قَالَ بَعْضُ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْمُنْزِلَةِ إِنَّ اللَّهَ يَقْدِرُ عَلَى فِعْلِ الظُّلْمِ أَوْ الْجَوْرِ ، وَلَكِنَّهُ لَا يَقْعِلُهُ^(٢) ؛ أَمَّا مَنْ جَاءَ بِمَدْمٍ فَسَكَانُوا يَقُولُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا قُدْرَةَ لَهُ عَلَى فِعْلِ شَيْءٍ يَقْتَضِي النِّقَاصَ وَيُنَاقِضُ كَمَالَ ذَاتِهِ^(٣) .

أَمَّا خُصُومُ الْمُنْزِلَةِ فَسَكَانُوا يَقُولُونَ إِنَّ اللَّهَ بِقُدْرَتِهِ الْمُطْلَقَةِ وَإِرَادَتِهِ الَّتِي لَا يُحَاطُ بِهَا بِخَلْقِ جَمِيعِ الْأَنْعَامِ^(٤) وَالْحَوَادِثِ ؛ فَفَرَّوْا مِنْ رَأْيِ الْمُنْزِلَةِ ، وَشَبَّهُوا بِالْجُوسِ الْقَاتِلِينَ بِالْأَقْدَمِينَ^(٥) .

وَمَذْهَبُ خُصُومِ الْمُنْزِلَةِ هُوَ التَّوْحِيدُ الَّذِي لَا اضْطِرَابَ فِيهِ وَلَا تَنَاقُضَ ؛

(١) انظر للعلل ص ٣٠ .

(٢) القاتل يهنا هو أبو الهذيل العلاف ، فعنده أن الله قادر على فعل الضرر والعمى ، ولكنه لا يفعلها لتبجحها أو لحكمته ورحمته .

(٣) صاحب هذا القول إبراهيم النخعي ؛ فانه عنده لا يوسف بالقدره على الضرر ، ومذهبه أنه لما كان القبح سنة ثانية للبيح ، وهو المانع من إضافة الضرر إلى الله تعالى ، فن تمويه وقوع القبيح منه قبح أيضاً ؛ ولما اعترضوا عليه بأن مذهبه يجعل الله ملبوماً مجبوراً لعدم قدرته على غير ما يفعله أجاب : « إن الذي ألزمتوني في القدرة يلزمكم في الفعل ، فإنه عندكم يجعل أن يفعله ، وإن كان مقدوراً ؛ فلا فرق » . ويحمد القاري الأسباب التي أدت بانتظام إلى هذا القول مبسوطة في مواطن كثيرة من كتاب الانتصار للخياط ، وفي كتابنا من ص ٨٨ وما بعدها .

(٤) للعلل ص ٦٨ وما بعدها .

(٥) سبب ذلك قول المنزلة باستغلال الإنسان في أماله من الله ، مما قد يؤدي إلى القول بفاعلين أحدهما يعمل الخير وهو الله ، والثاني يعمل الشر كالإنسان وغيره وتُروى أحاديث في أن القدرة (القاتلين قدرة الإنسان على أخاه وخلقه لها) بجوس الأمة الإسلامية .

فهم لم يريدوا أن يجعلوا الإنسان خالقاً لأضالته ، ولا الطبيعة خالقة لما يحدث فيها ، فجعلوا لها قدرة على الخلق إلى جانب قدرة الله ودورها

٥ - التراث البوليمية

يتضح مما تقدم أن فكرة المنزلة فيما يتعلق بذات الله كانت تخالف فكرة السامة وفكرة أهل الحديث ؛ ويتقدم النظر التالي تبجلى هذا الاختلاف في مسألة الصفات الإلهية بنوع خاص .

أكد الإسلام من أول الأمر وجوبَ الوحدانية لله تعالى كهداً جازماً^(١) ؛ غير أن هذا لم يمنع البعض من أن يضيفوا لله من الأسماء الحسنى ما يضيفون للإنسان ، وأن يصفوه بصفات كثيرة^(٢) . ولا شك أنه بتأثير علم العقائد النصراني عظم شأن بعض الصفات ، حتى صار لها للكان الأول ، وهي : العلم ، والقدرة ، والحياة ، والإرادة ، والكلام ، والسمع والبصر^(٣) ، ومن بين هذه الصفات أولت الصفات الأخيرتان ، وهما السمع والبصر ، من أول الأمر ، تأويلاً يبنى عليها الصفة الحسية ، أو أنكرها البعض جملة .

على أنه قد ظهر أن في القول بتعدد الصفات القديمة مغاظة لما يجب لله من توحيد^(٤) مطلق ؛ وأشفق المتكلمون أن يكون فيها ما في الثالث عدد الانصاري ،

(١) آيات القرآن في هذا كثيرة ، ولا تحتاج إلى إشارة خاصة

(٢) في القرآن نفسه وصف الله بكل صفات الكمال ووصفه على سبيل المجاز . مات مما للإنسان .

(٣) انظر الفصل الخامس من الكلام في مقدمة ابن خلدون . ولا أرى هنا شيئاً لم العقائد النصراني ما قامت بكل هذه الصفات واردة في القرآن

(٤) الملل ص ٣٠ - ٣١

لأن هؤلاء الأخيرين أولوا الأقسام الثلاثة من قبل بأنها صفات^(١) ؛ ولكي يخرج
المتزلة من المأزق حاولوا أحياناً أن يحملوا بعض الصفات من حيث المعنى فرما
لبعض الآخر، فردوها لصفة واحدة كالعلم أو القدرة^(٢) ، وأن يعتبروا هذه الصفات
جميعاً وجوهاً وأحوالاً للذات الإلهية أحياناً أخرى أو أن يحملوها عين الذات^(٣) ؛
ويكاد هذا القول أن يُفقد الصفات كل ما لها من شأن .

وكانوا أحياناً يحاولون الإبقاء على بعض ما للصفات من شأن ، وذلك من
طريق الاحتيال في التعبير ؛ فبينما نحمد الله لسوف يتفق الصفات ويقول : الله
عالم بذاته ، نحمد المتكلم من المتزلة يقول : إن الله عالم بـ « علمه ذاته »^(٤)

يرى أهل السنة أن هذا الرأي في ذات الله يسلط الألوهية من معناها ؛
ذلك أن مذهب للمتزلة يكاد لا يتجاوز سلب الصفات عن الله ، كالقول بأنه ليس
كثله شيء وأنه منزّه عن المكان والزمان والحركة وما يشبهها ؛ لكنهم استمسكوا

(١) أثبت النصارى الأقسام الثلاثة على أنها صفات ؛ فثلا جاء في كتاب مصباح الظلمة
وإيضاح الخمسة لأبي البركات المعروف بابن كبر (ط . باريس ضمن مجموعة Patrologia
Orientalis, XX. p. 834 « فصل في القات ومعاني الصفات : ذات البارئ تعالى جوهر
واحد موصوف بثلاثة أقانيم ، وهي يسمونها النصارى بالأب والابن والروح القدس : فالأب
هو الجوهر مع صفة الأبوة ؛ والابن هو الجوهر مع صفة البنوة ، والروح القدس هو هذا
الجوهر الواحد مع صفة الانبثاق ، فالوحدان ، أعني القات ، واحد ؛ والجوهر ، أي الصفات
الغبر عنها بالأقسام ، ثلاثة ؛ والجوهر قائم بذاته ، والأقسام قائمة بالجوهر » .
(٢) للثلث من ٣١ — ٣٢ .

(٣) صاحب هذا القول هو أبو المنذيل السلاف . راجع للثلث للمهرستاني ص ٣٤ ،
ويقول المهرستاني (نهاية الأقسام ص ١٨٠) والأشعري (مقالات الإسلاميين ص ٤٨٣ ،
٤٨٥) إن أبا المنذيل أخذ هذا الرأي من الفلاسفة .

(٤) راجع الفرق بين هذين القولين في المثل من ٣٤ . ثم إن أبا هاشم
قال إن الله عالم لذاته بمعنى أن العلم حال له ، هو صفة وراء كونه ذات
موجوداً ، وهذه الحال لا توجد إلا مع الذات ، إنما على حيلها فهي ليست
موجودة ولا معدومة .

بالقول بأن الله خالق المسكون استنساخاً شديداً ، وذهبوا إلى أننا نستطيع أن
 نستدل على الله بمصفواته ، وإن قل ما نعرفه عن ذاته .
 على أن المنزلة وخصوصهم كانوا جميعاً يقولون إن الخلق فعل من أفعال الله
 لا يشتركه فيه غيره ، وإن العالم حادث في الزمان . وقد اشتدوا في محاربة
 القول بقدم العالم ، وهو قول كان ذاتياً في جميع بلاد الشرق ذيوهاً كبيراً ،
 تؤيده فلسفة أرسطو .

٦ - الوحي والعقل :

رأينا فيما تقدم أن المتكلمين يُعَدُّون الكلام صفة من صفات الله القديمة ؛
 وربما كان القول بقدم القرآن للنزل على النبي متابعةً لمذهب النصارى في الكلمة
 (Logos)^(١) . ذهب المعتزلة إلى أن الاعتقاد بقدم القرآن إلى جانب قدم الله
 شركٌ ، وذهب بعض الخلقاء - معارضين لذلك - إلى رأى المعتزلة ، فأعلنوا
 القول بخلق القرآن حقيقة لدولتهم ؛ ومن أنكر ذلك عابوه على رؤوس
 الأئمة . ومع أن المعتزلة أرادوا باتحالم هذا الرأى أن يكونوا أدنى إلى أصول
 الإسلام الأولى من خصومهم ، فإن الأيام أتت هؤلاء الخصوم ، وكان قد رُجِّعَ

(١) أغلب الظن أن نشأة الكلمة المصطفية بخلق القرآن أو قدمه هي طرح لفظة قدم
 الصفات ؛ فإذا كان الكلام صفة قديمة لله كان القرآن أو غيره من الكلام الإلهي قديماً ،
 أما من ينفي الصفة القديمة فهو ينفي قدم دليلها الخارجى . هذا ما يميل إليه جولدزهر ومارتمان
 أيضاً : المحاضرات ١٠٤ ؛ ودين الإسلام لمارتان ص ٧ ، وكلاماً بالألاية . أما ما يميل إليه
 بكر (Zah. 1912) وما كيمونالد (في كتابه عن تطور علم الكلام ص ١٤٦) وفي حقه من
 مادة كلام في عبارة إلهاريد (إسلامية) من تأييد نظرية الكلمة عند المسيحيين فإن مما يضحك
 ذلك وجود خلاف أساسي بين نظرية الكلمة ونظرية قدم القرآن . وقد يكون لفظة قدم
 العالم وتمييز التخلقة منذ أول عهد العرب بالمسكن الفيلسوفين كلام قسوى وكلام قسوى آخر في
 القول بقدم القرآن أكبر من أثر نظرية الكلمة عند المسيحيين .

أهل التقى أكبر سلطاناً مما يهدى إليه النظر العقل ! ورُئِيَ كثير من المعتزلة — رماهم إخوانهم في الدين — بأنهم لا يُوفُونَ القرآن حقه من الإجلال ، مع أنه كلام الله ، وأنهم إذا لم يتفق للقرآن مع مذاهبهم ، تأولوه وأخرجوه عن معانيه . والحق أن كثيراً من المعتزلة كانوا يعمِّلون على العقل أكثر مما يعمِّلون على نصوص القرآن . وقد نظر المعتزلة في الأديان الثلاثة السماوية ، يقارنون بعضها ببعض ، بل يقارنون هذه الأديان بالعالم الديني عند الفرس والهنود وبالأراء الفلسفية أيضاً ، فتوصلوا بذلك إلى مريضة فطرية عقلية توفّق بين الآراء المتخالفة ؛ وهذه الشريعة تقوم على أن في الإنسان علماً فطرياً يؤدي بالضرورة إلى معرفة إله واحد خالق حكيم ، وهب الإنسان عقلاً ، به يعرفه وبه يميز الخير من الشر ؛ ويقابل هذه الديانة الطبيعية أو العقلية المعارف التي ينزل بها الوحي ، وهي مستفادة من مصدر خارج عن فطرة الإنسان^(١) .

وبهذا الرأي الأخير ، سار بعض المعتزلة مع مذهبهم إلى أقصى نتائجها للطبقية ، فخرجوا بذلك من إجماع الأمة الإسلامية ، ويُمَدِّجهم مذهبهم حتى صاروا في وادٍ ودين الجماعة في وادٍ .
وكانوا أول أسهم يتخفّلون بالإجماع ، وأرادوا أن يجعلوا رأيهم إجماعاً ، لما

(١) اتفق المعتزلة على أن المعارف كلها معقولة واجبة بنظر العقل ، وأن النار العقل للّؤدى إلى معرفة الله وكذلك شكر الله ومعرفة الحسن والقيح نجيب - مرتبهما بالعقل ، وإجماع الحسن واجتناب القبيح ، كل ذلك واجب على الفكر حتى قبل ورود الوحي وإن قصر في شيء من هذا ، استوجب العقوبة . ويقول الفهرستاني بعد كلام الجبائي (— ٣٠٢ هـ)
واجهه أبي حاتم (— ٣٢١ هـ) بهذا المعنى المقدم : « وأثبتنا شريعة عقلية ، وردّها الشريعة النبوية إلى مقررات الأحكام ومؤلفات الطوائف التي لا يتطرق إليها عقل ، ولا يهتدى إليها فكر » ، أما إرسال الرسل فهو عند المعتزلة لطف واجب من الله ، وكل هذا يدل على التفرقة العقلية الخالصة على المعتزلة والتي حطّهم يحدرون هذه الديانة العقلية . الملل ص ٢٩ ، ٢٦ .

كانت السلطة السياسية تنزع منزعهم وتشدُّ أزرهم ؛ غير أن ذلك لم يدم طويلاً ، وسرعان ما عرفوا التجربة درساً عرفه كثيرون مدهم ، وهو أن استمداد الجحطات البشرية لقبول دين مفروض من إله أعلى ، أكبر من استمدادهم لقبول مذهب يقوم على العقل .

٧ - أبو الهذيل :

وبعد هذه المُجالة يصح أن نتناول بعض أئمة المعتزلة بدرس أدق ، ليكون ما نرسمه من صورة عامة لمذهبهم غير خلوٍ من المميزات الفردية^(١) . ولنتكلم أولاً عن أبي الهذيل العلاف^(٢) الذي توفي حوالي منتصف القرن التاسع الميلادي^(٣) ، وكان متكلماً مشهوراً ؛ وهو من أول المفكرين الذين أفسحوا للفلسفة مجال التأثير في مفاهيم الكلامية .

(١) ليرجع القارىء في فهم ما يلى من هبوط المعتزلة إلى ما قاله عنهم صاحب الملل والنحل ، فالظاهر أن أغلب اعتماد المؤلف كان على هذا الكتاب ، وليرجع إلى كتابنا عن النظام ، وإلى كتاب مذهب القدر عند المسلمين الذى ترجمناه عن الألبانية ، ففيهما الكثير من شيوخ المعتزلة .

(٢) مؤسس فرقة المعتزلة هو واصل بن عطاء . النزال للتوفى سنة ١٣١ هـ ، ونعرف منه أنه أنكر الصفات القديمة خوفاً من الشرك وأنه حارب التنوية والجبرية واعتبر العقل مسدراً للمعرفة الدينية إلى جانب القرآن والسنة والإجماع وأنه أثبت حرية الإرادة على أساس نفسى وعلى اعتبارات ترجع إلى عدل الله وإلى طبيعة التكليف الخلقى والهدى الذى من شأنه أن يقتضى الحرية والقدرة وأنه أثبت حائرتين القدر : دائرة القدر خيره وشره من الله ، كالذى يمرض للإنسان من المرض والماتية ، ودائرة القدر خيره وشره من الإنسان ، كأفعال الإنسان التى يفعلها من قصد وإرادة — راجع مذاهب الواصليين في الملل والنحل للهمرستاني وكتاب مذهب القدر . وكتابنا عن النظام ص ٨٠ .

(٣) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف ؛ عاش نحو قرن ، وتوفى في أول خلافة المتوكل عام ٢٣٥ هـ ؛ وعلى هذا التاريخ اتفق كثير من المؤرخين ؛ وليرجع القارىء إلى كتابنا عن النظام ، ليجد الكثير من أبي الهذيل ؛ وللواضع مبينة في فهرس الأعلام ص ١٨١ ، وليرجع القارىء أيضاً إلى كتاب مذهب القدر عند المسلمين .

يرى أبو الهذيل أن العقل لا ينصور ، بأى وجه ، أن الصفة يمكن أن تقوم بالذات زائدة عليها ، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها ؛ ولكنه ينظر عليه بمجد سبيلا للتوفيق بين الطرفين ؛ فيقول إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، حي بحياة وحياته ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ؛ وهو يسمى هذه الصفات الثلاث وجوهاً للذات الإلهية ، كما فعل النصارى قبله^(١) ؛ وهو يوافق القائلين بأن السمع والبصر ونحوهما صفات أزلية لله ، ولكن بمعنى أن ذلك سيكون منه^(٢) ؛ وكان سهلاً عليه ، كما كان سهلاً على غيره ممن كانوا متأثرين بفلسفة ذلك العصر ، أن يؤثروا هاتين الصفتين تأويلاً ينفى عنهما الصبغة الحسية ، كما أولوا رؤية الله في^(٣) يوم القيامة ، لأهم كانوا في الجملة يعتبرون السمع والبصر من أعمال الروح ، وكان أبو الهذيل يرى مثلاً أن الحركة ترى ولكنها لا تلمس ، لأنها ليست جسماً^(٤) .

ولم يكن أبو الهذيل يعتبر إرادة الله أزلية ، بل هو يقول بأن كلمة التكوين المطلقة (قول الله للشيء : كن) التي تُعتبر عن الإرادة الإلهية حادثة لا في محل ، وبأن الإرادة تغاير المريد وللراد^(٥) . وعلى هذا فإن كلمة التكوين هي في المكان الوسط بين الخالق الأزلي وبين العالم المخلوق الحادث ؛ وهذه الكلمات المعبرة عن الإرادة الإلهية هي بمثابة جواهر متوسطة ، تشبه المثل الأفلاطونية أو عقول

-
- (١) اللل س ٣٤ . ويقول المهرستاني أن أبا الهذيل أخذ رأيه عن الفلاسفة ، وصرح الأشعري ص ٤٨٣ — ٤٨٥ من طبعة استانبول) أن أبا الهذيل أخذ رأيه عن أرسطو .
 (٢) عند أبي الهذيل أن الله سمع جبر ، يعنى أنه سيسمع وسيصر — اللل س ٣٦ :
 (٣) زاد السوفية حاسة سادسة لرؤية الله . (المؤلف)
 (٤) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ٣٦١ — ٣٦٢ ، لرى خلاف هذا .
 (٥) للل س ٣٤ — ٣٥ ، ٣٦ .

الأفلاك ، ولكنها أشبه أن تكون قوى غير جسمية من أن تكون أشخاصاً روحانية .

ويفرق أبو الهذيل بين أمر التكوين الذي يحدث لافي محل ، وبين أمر التكليف الذي يُخاطب به الناس في صورة أمر وهمي ، ويقوم بعمل ، فيكون شأنه قاصراً على هذا العالم الفاني ، ولا تكون الطاعة لما تضمنته من الأوامر والنواهي ، ولا العصيان ، إلا في هذه الحياة . والأمر والهي بما ينطويان عليه من تكليف يستلزمان القول باختيار الإنسان وبقدرته على أن يفعل ما يختار ؛ أما الدار الآخرة فإنها ليست دار تكليف شرعي ، فيها اختيار ، وكما نرى فيها زاجع إلى إرادة الله وحده ؛ ولن يكون في تلك الحياة الآخرة حركة ، لأن الحركة لما كان لها مبدأ فلا بد أن تنتهي بانتهاء العالم ، حيث يَرِدُّ عليه السكون الدائم ^(١) . ولذلك لا نظن أن أبا الهذيل كان يقول بالهت الجسدي ^(٢) .

ويفرق أبو الهذيل بين أفعال الإنسان الاختيارية الخلقية ، وأفعاله الطبيعية ، أعني بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح ^(٣) ؛ والعمل يكون اختيارياً خلقياً ،

(١) اللال ص ٣٥ ، وإنما قال أبو الهذيل بانتهاء الحركة إلى السكون الدائم ، لأنه لا بد أن الحركة أولاً تبدأ منه ؛ والذي دعاه إلى هذا القول الأخير ، أنه أراد أن يجعل القدمية وسبباً وأن يثبت الحدوث ؛ والقول بحركة تنشأ عن حركة لا إلى أول ينال القدم التي أراد أبو الهذيل وتطبيقه النظام أن يثبت أنه وحده . وقد ظن أبو الهذيل أن بقاء الحركات لا إلى آخر ينال ما يجب أنه من بقاء ، فقال بانتهاء حركات أهل الجنة والنار ووزود السكون عليهم . وقد رد عليه الاسكافي والنظام ؛ (الاتصار ص ١٣ - ١٤ - طرن التهافت للقرظي ص ٨٠ طبعة بيروت ١٩٢٧) وراجع تصديرتنا لرسائل الكندي الفلسفية الجزء الأول طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ٢٨ - ٣١ .

(٢) لم أجدها لرائت ما يبيح هذا ، ولا علاقة بين القول بضرورة انتهاء الحركة وبين انكار الهمت الجسدي .

(٣) ملل ص ٣٥ .

إذا فعلناه من غير سر ، وهو من كتب الإنسان نفسه ، يُحصّله بقدرته ؛ أما
للمعرفة فهي فيض من الله ، بعضها بالوحى ، وبعضها عن طريق الفطرة .

والإنسان مكلف بإيجاب الفطرة والمقل ، وقيل ورود الوحى ، بأن يعرف
الله وأن يميز الحسن من القبيح ، وأن يقدم على الحسن كالصدق والعدل ويُفرض
عن القبيح كالكذب والجور^(١) ؛ ومعنى هذا أن الإنسان في رأى أبى الهذيل
قادر على ذلك .

٨ - النظام :

ولأبى الهذيل معاصرٌ أصغر سنًا يلقب بالنظام للتوفى سنة ٨٤٥^(٢) ، وهو
أحد تلاميذه ، كما هو يّيقن . هذا الرجل مفكرٌ جدير بالذكر ، وقد وصفه لنا
الملاحظ ، أحد تلاميذه ، بأنه واسعُ العلم ، غوّاصُ على الدقائق ، مأمونُ اللسان ،
قليلُ الزينج ، جيّدُ القياس ، واسكفه قليلُ الثبّت من الأصل الذى يقيس عليه ،
فكان يقيس على الظن ؛ وأنه كان أضيق الناس بمجلّ سيرة . وكان أهل مصره
يسدّونه سافرونًا أو زنديقًا ، وكثير من أقواله مستند بما كان يجرى بين أهل الشرق
على أنه فلسفة أنبأذوقليس وأنكشافوراس . (انظر أيضًا أبى الهذيل) .

كان النظام يرى أن الله لا يقدر على فعل الشر^(٣) ، ولا يقدر على أن يفعل

(١) اللل س ٣٦ .

(٢) هو أبو اسحاق إبراهيم بن سيار بن حازم البغوى المشهور بالنظام للتوفى
٢٧١ أو ٢٣١ هـ . انظر مروج الميون لابن نباتة ، وعيون التواريخ لابن شاكر س ٦٧ ب
وهو مخطوط المكتبة الأهلية بباريس . وراجع كتابنا من النظام ، فهو أول ما قيل عنه ؛
وليه محمد القارى "تعميل ما يذكر هنا" .

(٣) اللل س ٣٧ .

إلا ما يعلم أنه الأصلح لعباده ، وأنه لا يقدر على أن يخلق أكثر مما خلق بالفعل ،
والآن فمن ذا الذي يستطيع أن يحول بينه وبين أن يظهر كل ما عنده من
الجود والجمال؟^(١) .

وعنده أن الإرادة ، لا تُضاف لله على الحقيقة ، لأنها تستلزم أبداً حاجة من
جانب المرید ، بل هو يقول إن الله إذا وصِفَ بأنه مرید لأفعاله فعنى ذلك أنه
خالقها ومنشئها ، وإذا وصِفَ بأنه مرید لأفعال عباده أو لوقوع أمر فعنى ذلك
أنه حاكم بذلك أو آمر أو مُنْجِر^(٢) .

وعنده أن الخلق فعل واحد ؛ فالله خلق الدنيا جملةً ، أعنى أن الموجودات
خُلِقَتْ كلها ضربةً واحدةً ، ولكن بعضها يكون كامناً في بعض ، وبعمر الزمن
تخرج أنواع المعادن والنبات والحيوان وبنو الإنسان من مكانها^(٣) .

والنظام يوافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ (انظر ب ٢ ف ٣
ق ١٢) ، ولكنه لا يستطيع بعد ذلك أن يسأل قطع مسافة متناهية إلا بفرض
الطُّفْرَة ، وذلك لإمكان انقسام المكان لا إلى نهاية ؛ وهو يقول : إن الأجسام
مؤلفة من أعراض لا من أجزاء لا تتجزأ .

وكما أن أبا الهذيل لم يستطع أن يتصور إمكان وجود صفة زائدة على الذات ،
فالنظام لم يتصور المرض إلا على أنه الجوهر ذاته أو جزء منه ؛ فهو يرى مثلاً أن
النار والحرارة موجودتان في الخشب على حالة كونه ، وإنما تظهران بالاحتكاك ،

(١) نفس المصدر ، ٣٧ — ٣٨ .

(٢) الملل من ٣٨ ، والآلات الإسلامية من ١٩٠ — ١٩١ ، ٥٠٦ — ٥١٠ .
وكتابنا عن النظام من ٨٩ فا بهذا .

(٣) الملل من ٣٩ ، وكتاب الانتصار ، والفرق بين الفرق ، عند الكلام عن النظام .

بعد أن يزول ضدها ، وهو البرودة ؛ وهنا يحدث حركة أو يحدث تغير في وضع الأجزاء بعضها بالنسبة لبعض ، ولكن لا يحصل تنقيز في الكيف . ويرى النظام أن الكيفيات المحسوسة من الألوان والطعوم والروائح أجسام^(١) .

بل ينسب النظام إلى أن روح الإنسان جسم لطيف ؛ وهي أفضل ما في الإنسان ، وهي تشابك البدن بأجزائه ، وهو آلتها ؛ والإنسان في الحقيقة هو الروح ، وليست الطعوم والإرادات سوى حركات للنفس^(٢) .

أما في المسائل الاعتقادية والأحكام الشرعية ، فإن النظام يفكر حُجِّيَّة الإجماع والقياس ، ويعول على قول الإمام المعصوم ، كما يفعل الشيعة ؛ وقد يجوز في رأيه أن يجتمع المسلمون كلهم على ضلال ؛ كإجماعهم على أن محمداً أرسل — دون سائر الرسل — إلى الناس كافة ، والله يرسل كل رسول إلى الناس كافة^(٣) .

والنظام بشاطر أبا المنذيل رأيه في أن الإنسان يعرف الله ويعرف ما يجب عليه بطريق العقل^(٤) .

وهو لا يقول بأن القرآن مُعْجِز في نظمه ، بل الإيجاز الخالد للقرآن عند

(١) الملل ص ٣٨ — ٣٩ ، يعتبر النظام أن ما يسمى بالأمراض مادة مثل الألوان والطعوم والأرواح أجسام لطيفة ، وهو لا يقبض إلا عرضاً واحداً هو الحركة ؛ وإن رأى النظام في المرض هو الذي دعا البعض إلى أن يلزمه القول بأن الأجسام مؤلفة من أمراض .

(٢) الملل ص ٣٨ .

(٣) أصول الدين للبهادى ص ١١ — ١٢ ، ١٩ ، ٢٠ طبع استانبول ١٩٢٨ م وتأويل مختلف الحديث لابن تقي الدين نورى طبع مصر ١٣٢٦ م ص ٢١ — ٢٢ ، وكتاب الانتصار ص ٩٤ ، ١٤٣ ، ١٥٩ .

(٤) الملل ص ٤٠ — ٤١ .

النظام ، هو أن الله سرف معاصري محمد عن الإيمان بالله^(١) .
ولم يكف يقول بالكثير مما يقول به المسلمون عن اليوم الآخر ؛ وكان يذهب
إلى أن هذا " " ينتمى بإحراقها للجسم .

٩ - الخطة .

وقد انتهى إلينا عن أصحاب هذا آراء كثيرة تجمع بين مختلف المذاهب ،
ولكن هذه الآراء كلها خلت من الاختلاف .

والجناح للتوفيق عام ٨٦٩ م^(٢) هو أعظم رجل أخرجته لنا مدرسة "تنظيم" .
كان الجناح أديباً فريفاً ، وفيلسوفاً طبعياً ، وعنده أن العالم الحق يجب أن
يقسم إلى دراسة علم الكلام دراسة العلم الطبيعي ؛ وهو يصف في كل شيء
الطبيعة ، ولكنه يشير إلى ما في هذه الأفعال من أثر خلق الكون .

والإنسان عنده قادر على أن يعرف الخلق بعقله ، وعلى أن يدرك الحاجة
إلى الروح التي ينزل على الأنبياء^(٣) ؛ ولا فضل للإنسان عنده إلا بالإرادة ،
فمن جهة ، أفعاله كلها داخلة في تسليج حوادث الطبيعة ، ومن جهة أخرى كل عمله
اضطراري يأتيه من أعلى^(٤) . ومع هذا فليس للإرادة عظيم شأن ، لأنها فرع

(١) الملل ص ٣٩ ، والاعتبار ص ٢٧ - ٢٨ ، ومفاتيح الإسلاميين ص ٢٢٥ ،
وللوائف للأيمى ص ٥٥١ - ٥٦٣ طبعه استانبول ١٢٨٦ هـ .

(٢) يقول ابن خلكان إنه توفى بالبصرة عام ٢٥٥ هـ وقد ريف على التمهيد ، وفي
كتابنا عن النظام كثير من تعليمه الجناح .

(٣) ملل ص ٥٢ .

(٤) يستبر الجناح من ذلك بقوله : « إن العارف كلها ضرورة طبع ، وليس شيء
من ذلك من أفعال العباد ، وليس العباد كسب سوى نية ، ويحصل أفعاله طبعاً » ،
ملل ص ٥٢ .

العلم^(١) . والجاحظ يتصور إرادة الله على أنها سلبية ، أى أن الله لا يجوز عليه السهو والجهل ، ولا يجوز أن يفعل مُستَكْرَهاً^(٢) .

وليس في هذا كله إلا قليل من الابتكار ، ومَثَلُ الجاحظ الأعلى في الأخلاق هو التوسط بين الطرفين ؛ وكان حفظه من النبوغ أيضاً متوسطاً وإنما كان الجاحظ مؤلفاً مُكثِراً ؛ فلم يتجاوز الوسط إلا في كثرة تأليفه .

١٠ - معمر وأبو هاشم :

ونجد النظر في الأخلاق وفي الفلسفة الطبيعية يفتل على مذهب المعتزلة الأولين ، ويغلب على مذهب المتأخرين منهم النظر في مسائل ما بعد الطبيعة الممتزجة بالمنطق ، وفي هذه الناحية بوجه خاص نفس تأثير المذهب الأفلاطوني الجديد .

أما مُعَمَّر فلا تعرف زمن حياته بالتدقيق ، وإن استطعنا أن نقدر أنه نفع حوالي ٩٠٠ م^(٣) ، وهو يشارك من قدمنا ذكرهم في أمور كثيرة ، غير أنه أكثر منهم تشديداً في نفي الصفات الإلهية ، لأن وجودها يتناقض مع ما يجب لذات الله من توحيد مطلق . وهو ينزه الله عن جميع صور الكثرة ، فيرى أنه لا يعلم ذاته ولا يعلم غيره ، لأن هذا يؤدي إلى التعمد في ذاته^(٤) . بل إن معمرًا ينكر

(١) ، (٢) ملل س ٥٢ .

(٣) عاش في حكم الرشيد (المنية والأمل لابن المرقط س ٣١ - ٣٢) ، ولا شك أن ٩٠٠ م (أواخر القرن الثالث) تاريخ غير دقيق .
(٤) لراجع إلى الملل س ٤٧ - ٤٨ لقرئ النص المتعلق بهذا الرأي وتبيل
العصر ستاني له .

أن يكون الله موصوفاً بالقدم^(١) . ولكن الله هو خالق الكون ، غير أنه لم يخلق إلا الأجسام ، وهذه تخلق أعراضها إما طبعاً وإما اختياراً^(٢) . وعند أن الأعراض لا تنهى ، لأنها ، في حقيقة أمرها ، لا تمدو أن تكون اعتبارات ذهنية في العقل الإنساني .

وممن أصحاب مذهب المعاني^(٣) (Conceptualist) ، فالحركة والكون والمائلة والمخالفة ونحوها ، كل هذه عنده ليست شيئاً بذاتها ، وليس لها إلا وجود ذهني^(٤) .

والنفس ، التي هي عنده حقيقة الإنسان ، هي معنى أو جوهر غير جسماني . ولكن ممتراً لا يبين في وضوح النسبة بين النفس والجسم^(٥) ، ولا بينها وبين الذات الإلهية ، والروايات في هذا مضطربة .

والإنسان عند متمرريد مختار ، والإرادة هي فعله الذي لا فعل له سواء ،

(١) لأن ذلك يفسر بالعدم الزماني ، ووجود الله ليس بزمني ، نفس المصدر ص ٤٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٦ .

(٣) للمستشرق الألماني م . هورتن بحث عن المعنى من حيث هو اصطلاح فلسفي ، وقد ظهر في مجلة جماعة المستشرقين الألمان ، مجلد ٦٤ ص ٣٩١ — ٣٩٦ ، وبحث آخر في سجل فلسفة المذاهب A.S. Pb. المجلد ١٥ ص ٤٦٩ — ٤٨٤ .

(٤) لا يفهم هنا كما ذكره الشهرستاني حاكياً لمذهب متمر وأنهم كان يقول إن العرص يقوم بالحل لمعنى والأشياء تختلف أو تتماثل لمعنى ، فالحركة تخالف السكون لمعنى يوجب المخالفة ومكناً ، ولكن هنا لا يؤخذ منه ما يفرضه المؤلف من أن متمرراً قال بأن الحركة والسكون والمائلة ليست شيئاً بذاتها وليس لها إلا وجود ذهني .

(٥) يقول متمر إن الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد ، ليس بجادي ولا يجوز عليه الحركة أو التمكن أو الماسة أو غير ذلك ، وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصرف (ملل ص ٤٧) والبدن آلة له ، يحركه ويصرفه ولا يعاينه (مقالات الإسلاميين ص ٣٣١ — ٣٣٢) .

أما أفعاله الخارجية فهي من فعل الجسد^(١) . (انظر رأى الجاحظ) .

وكان معتزلة بفساد — ومعمّر منهم كما يظهر — من أصحاب مذهب للمعاني (Conceptualism) ، وهم يقولون بأن المعاني الكلية لا وجود لها إلا في ذهن ، ما عدا أمّ المحمولات ، وهما الوجود (Sein) والحدوث (Werden) .
أما أبو هاشم ، وهو بصري (توفي عام ٩٣٣ م)^(٢) فكان موقفه أدنى إلى مذهب القائلين بأن الكليات وجوداً خارجياً (Realismus) ، وكان يعتبر أن صفات الله وكذلك الأعراض والمعاني الكلية في جملتها ، وسطاً بين الوجود والمدوم ، وأطلق عليها اسم الأحوال^(٣) .

والشك عنده ضروري لسكل معرفة ، فلم يكن أبو هاشم من سُدج القائلين بالوجود الخارجي^(٤) .

على أن مفكرى المعتزلة تلاعبوا بالجلد الكلامي حول مسألة المدوم ، وأدى بهم النظر إلى أن المدوم شيء ، لأنه موضوع الفكر ، فلا بد أن يكون له ، شأنه شأن الوجود ، ضرب من الوجود ، وأقل ما فيه من الثبوت أنه يتعلق به التفكير ، والإنسان يفكر في المدوم بدلا من أن لا يفكر أصلاً^(٥) .

(١) جرى معمّر مجرى الفلاسفة في التمييز بين النفس والجسد ، فهو يميز بين فعل النفس وهو الإرادة وفعل الجسد وهو الحركة والسكون .

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي المتوفى عام ٣٢١ هـ .

(٣) ملل ص ٥٦ ، وللمستشرق الألماني هورتن بحث عن نظرية الأحوال عند أبي هاشم — مجلة جامعة المستنيرين الألمان ، مجلد ٦٣ ص ٣٠٣ — ٣٢٤ . وحقيقة رأى أبي هاشم هي أن الصفات مفهومات تدرك بها القات كما تدرك الجزئيات بفضل المعاني الكلية ، دون أن تكون الصفات زائدة على القات أو أن تكون هي عين القات .

(٤) كان أبو هاشم يعتبر أن أول واجب على الكلف هو الشك لأن النظر العقل من غير سابقة شك تحصيل حاصل — شرح للواقف طبعة استانبول ص ٦٣ .

(٥) ملل : ص ٥٧ .

١١ - الأشعري :

وفي القرن التاسع (الثالث من الهجرة) نشأت مذاهبُ كلامية تعارض مذهبَ أهل الاعتزال ، منها مذهبُ الكرامية الذي بقي إلى ما بعد القرن الماشر (الرابع من الهجرة) بكثير .

ولكن ظهر من بين صفوف المعتزلة رجلٌ كانت رسالته أن يتوسط بين مختلف الآراء ويقيم بناء المذهب الذي عُرف في الشرق ثم في سائر بلاد العالم الإسلامي بأنه مذهب أهل السنة ، وذلك الرجل هو أبو الحسن الأشعري^(١) .

استطاع الأشعري أن يجعل الله ما يليق به ، من غير أن يتعسف من حق الإنسان . أنكر ما ذهب إليه خصوم المعتزلة من تشبيه غليظ ، ونزّه القات الإلهية عن كل ما يتعلق بالجسم وبالإنسان ، ولكنه قال إن الله قادر على كل شيء ، وهو خالق كل شيء .

والأشعري ينكر كل فعل للطبيعة ؛ أما الإنسان فيمتاز عنده بأنه يستطيع

(١) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل ... بن أبي موسى الأشعري ، ولد عام ٢٦٠ هـ وتوفي عام ٣٢٤ هـ . كان معتزلياً وتلميذاً لمجيبى ، ثم خرج على المعتزلة . « وقال أبو بكر الصيرفي : كانت المعتزلة قد دفعوا ردوسهم حتى أظهر الله الأشعري شجرهم في أقاص السمم » ابن خلكان . وللأشعري كتب كثيرة منها : (١) رساله في استحصان الخوض في الكلام ، والمالب أنه ألهها وهو ما يراد على مذهب المعتزلة أنه فيها يهاجم خصوم علم الكلام من أصحاب الحديث (٢) وكتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصنفين ، وهو بيان موخوهم لآراء الفرق على اختلافها ، (٣) وكتاب الإبانة عن أصول الديانة (٤) وكتاب الفهم ، وفي هذين الكتابين الأخيرين بيان مذهبه . وقد نشر R. Mc Carthy الكتابين الأول والرابع في بيروت ١٩٥٣ .

أن يضيف إلى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال ، وأن يعتبر ذلك من كسبه^(١) .
والأشعري في بحثه لا يتحيف من حق الروح ولا من حق الجسد ، ويقول
ببطل الجسد وبرؤية الله .

أما فيما يتعلق بالقرآن فالأشعري يفرق بين شيئين : بين كلام الله القائم
بذاته ، وهو قديم ، وبين الكتاب الذي بين أيدينا والذي أنزل في زمن من
الأزمان^(٢) .

لم يكن الأشعري في تفصيله لمذهبه مُبتكراً من أى وجه ، ولم يفعل أكثر
من جمع الآراء التي وصلت إليه ، والتوفيق بينها ، ولم يسلم في هذا من التناقض .
ولكن النقطة الجوهرية أنه في مباحثه في أمر الكون ، وفيما يتعلق للإنسان
وبالحياة الآخرة لم يبعد كثيراً عن نصوص السنة ، تثبيتاً لأفئدة المؤمنين ، وأن
مذهبه في الكلام كان يُرضى عقول الناس ، حتى أهل الثقافة العالية منهم ،
وذلك لأنه فيما يتعلق بذات الله ينزع إلى التنزيه عن الجسمانيات^(٣) .

(١) الملل ص ٦٨ — ٧٢ وهذه هي نظرية الكسب المشهورة . قال الجبرية إن الله
خالق أفعال الإنسان . وقال المعتزلة إن الإنسان هو خالق أفعال نفسه . وقال الأشعري إن
أفعال الإنسان لله خلقاً وإبداعاً وإنما للإنسان كسباً ووقوعاً عند قدرته ، فالإنسان يريد الفعل
ويجعله منه ، والله يخلقه . وقد دعا الأشعري إلى هذا الرأي الذي يشبه رأى بعض الفلاسفة
المسيحيين مثل ديكارت ومالبرانش وجوبلنسكس ضرورة المحافظة على مبدأ لا نزاع فيه ،
وهو أن الله خالق كل شيء . وضرورة الاعتراف بما يحسه الإنسان في نفسه من إرادة ومن
قدرة على الأعمال الاختيارية . وقد تطور مذهب الأشعري على يد الباقلائي والجويني .
(٢) الكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس ، والعبارة والألفاظ المنزلة على لسان
الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام هي دلالات على الكلام الأرشى ، وهي مخلوقة حادثة ، ومدلولها
قديم أزلي . ملل ص ٦٨ .

(٣) راجع فيما يتعلق بالأشعري ما كتبه جولدزهر في كتاب المحاضرات (العقيدة
والشرعية في الإسلام) ؟ ومن الصعب فهم مذهب الأشعري إن لم يكن ذلك على ضوء معرفة
المعبرين والعبادات الروح الإنسانية في مقابل العقل النظري — راجع مقالة « بين إيمان
العقل وإيمان القلب » في العدد ٢٤ : من مجلة الثقافة .

والأشعري يقول على الوحي المنزل في القرآن ؛ وهو لا يستبصر النظر العقلي
للمستقل عن الوحي سبيلاً إلى معرفة الشؤون الإلهية ، وعنده أن إدراك الحواس
قد لا يكون مظنة للخطأ ، ولكن حكماً على ما تدركه الحواس هو الذي قد يتعرض
للخطأ . ويقرر الأشعري أن العقل يستطيع أن يدرك وجود الله ؛ ولكن العقل
آلة للإدراك فقط ، أما الأصل الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي ^(١) .

فإنه عند الأشعري هو أولاً الخالق القادر على كل شيء ؛ وهو أيضاً عالم
بكل شيء ، يعلم ما فعله الناس ، وما يريدون أن يفعلوا ؛ ويعلم ما يحدث ؛ وكيف
يحدث ما لا يحدث لو أنه حدث . ثم هو يرى أن كل صفات الكمال يجوز أن
تضاف لله ، لكن بمعنى يُغاير معنى صفات المخلوق ، ويسمى عليه . والله وحده
هو موجد العالم ، وهو الحافظ لوجوده ؛ وكل ما يقع في الكون يصدر عنه من
غير واسطة - دوراً متصلاً .

ويرى الأشعري أن الإنسان يجد من نفسه فرقاً بين أفعاله الاضطرارية
كالرعدة والرعدة ، وبين أفعاله التي يفعلها من إرادة واختيار ^(٢) .

١٢ - المذهب الكندي القائم على القول بالجواهر الفردة :

وأحد من نظرية كونها متكلمو الإسلام وامتازت بها مذاهبهم على مذهبهم

(١) ليس للعقل عند الأشعرية من الشأن ما له عند المعتزلة ؛ فهو لا يوجب شيئاً من
المعارف ، ولا يقتضي تحسناً ولا تهيباً ، ولا يوجب على الله رعاية لمصالح الباد ولا لظناً
ولا شيئاً من هذا ، والواجبات كلها واجبات بالسمع ، ومعرفة الله بالعقل تحصل وبالسبح
تجب - ملل ص ٧٣ .

(٢) ملل ص ٦٨ .

في الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد^(١) . على أن نشوء هذه النظرية يكاد يكون حتى الآن خامساً تمام النموذج ؛ فقد قال بها المتكلمون من المعتزلة ، وقال بها مخالفوهم بنوع خاص ، قبل عهد الأشعرى ؛ وسيتبين من كلامنا أن نظرية الجوهر الفرد بقيت عند أصحاب الأشعرى ، وربما كانوا أول من بسطها .

وليس من ريب في أن أصول مذهب متكلمي الإسلام في الجزء الذي لا يتجزأ ترجع إلى الفلسفة الطبيعية عند اليونان^(٢) . غير أن تلقّيهم لهذا المذهب ومواصلة بنائهم له تأثراً بما تطلّبه مباحث الكلام من جدال وانتصار للمذهب ، كما يمكن أن نلاحظ مثل هذا عند مفكرين متفرقين من اليهود وعند الحريصين على الإيمان من الكاثوليك .

ولسنا نصدق أن المسلمين أخذوا بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ بمجرد أن أرسطو كان خصماً له . ومن الحق أن نسجل هنا للمسلمين كفاحهم المستميت في

(١) انظر : S. Pines : Beitrage zur islamischen Atomenlehre, Berlin, 1936.

فهو آخر ما ظهر في مذهب الجوهر الفرد عند الإسلاميين ، — وقد ظهرت لنا ترجمة عربية لهذا الكتاب ، وليراجع القارئ المأثرة التي كتبناها له .

علي أنه يظهر لي أن الأستاذ دي بور رجع إلى كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون الفيلسوف الإسرائيلي ؛ ولا شك أن بيان ابن ميمون للمذهب المتكلمي في « الجزء » بيان حسن ، وإن كان صاحبه خصماً . وقد لحص الأستاذ ماكدونالد بيان ابن ميمون في مجلة . Continuous re-creation and atomic time : Isis, 1927, P. 843 ff.

وتجد بياناً لمذهب المتكلمين النلسني الديني ، كما حكى ابن ميمون ، في هذا الكتاب : Moritz Gutman : Das religionsphilosophische System der Mutakallimun nach dem Berichte des Maimonides, Breslau, 1886.

(٢) . حاول س . بينيس S. Pines أن يتمس في مفاهيم المنود في الجزء الذي لا يتجزأ بما يمكن أن يكون أصلاً لمذهب المتكلمين في هذه المسألة . ارجع إلى كتابه المقدم المذكور .

سبيل الدفاع عن حى الدين ، وهو كفاح لم تكن لهم الخيرة فيما تقلدوا من سلاحه ، وإنما حملهم عليه الغاية التى أرادوا بلوغها .

لم يكن للمسلمين بدءاً من تفسير ظواهر الطبيعة ، لا من حيث كونها فعلاً للطبيعة ذاتها ، بل من حيث كونها صادرة عن فعل الله الخالق^(١) ، وهم لم يعتبروا العالم نظاماً إلهياً أزلياً ، بل اعتبروه مخلوقاً حادثاً زائلاً ؛ والله هو الخالق المختار القادر على كل شيء ، وينبغى أن يُعتبر ويُسمى « إلهاً » ، لا « علة طبيعية » ، [أعنى معطلة من الصفات الدالة على أنه ذات ، كالعلم والقدرة والإرادة والحياة الخ] ، ولا « عمرٌ كما غير متحرك » [كما قال أرسطو] ؛ ومن أجل ذلك كانت نظرية الخلق [أو حدوث العالم بعد أن لم يكن] ، منذ الصدر الأول ، أكبر عقائد علم الكلام الإسلامى ، لتكون شاهداً على رفض المسلمين للمذهب الفلسفى الوثنى القائل بقديم العالم وبأفضال للطبيعة [من ذاتها] .

يقول أصحاب مذهب الجاهل الذى لا يتجزأ إن ما ندركه من العالم المحسوس هو أعراض ، تظهر وتختفى كل لحظة ؛ ومحل هذه الأعراض المتغيرة هو الجواهر [الجسمية] ، وهذه الجواهر لا يمكن أن نعتبرها غير متغيرة ، لأنها محلّ للمتغيرات فى داخلها أو فى خارجها ؛ وإذا كانت متغيرة فلا يمكن اعتبارها قديمة [باقية] ، لأن القديم لا يتغير ؛ وإذا كان كل شيء فى العالم متغيراً ، فهو حادث ومخلوق لله .

ذلك مبدأ استدلالهم : هم يستدلون بتغير الموجودات كلها على وجود خالق

(١) ارجع إلى كتاب الفصل لابن حزم (ج ٥ ص ٨٠ والصفحات التالية) لثرى مقدار اعتماد أصحاب الجزء ، فى إثباتهم لوجوده ، على القول بأن الله قادر على كل شيء وعالم بكل شيء .

قديم لا يتغير ، ولكن المتأخرين استدلوا على وجود الله الواجب الوجود من
إمكان الممكنات [الحوادث] ، ويرجع هذا المزعج إلى تأثير فلاسفة الإسلام .

وانرجع إلى مسألة العالم ، هو يتكوّن من أعراض ومن محل هذه الأعراض ،
أعني الجواهر ، والجوهر والعرض أو الكيفية هما المقولتان اللتان نستطيع بهما
أن نتصور الأشياء المتحقّقة في الخارج ، أما المقولات الأخرى فهي إما أن تندرج
تحت مقولة الكيف ، أو يمكن أن تردّها إلى نسب واعتبارات ذهنية ، لا يقابلها
شيء في الخارج . والميولي ، من حيث هي « قوّة » و « إمكان » ، لا وجود
لها في الذهن . وليس الزمان سوى اقتران أشياء مختلفة في الوجود ، أو هو اقتران
صورها في الذهن . أما المسكان والعظم ، [أعني الامتداد في الأبعاد] فتجاوز
إضافتهما للأجسام ، لا للجواهر الأفراد التي تتألف منها الأجسام .

وبالجملة فإن ما نحكم به على الأجسام هو الأعراض ؛ وعدد هذه الأعراض
عظيم جداً في كل جوهر ، بل يذهب البعض إلى أنه غير متناه ، لأن كل جوهر
لا يخلو من الاتصاف بإحدى الصفتين للتضادّتين ، بما في ذلك صفات السلب .
وإيس العرض السلبي أقلّ حظاً في الوجود من العرض الإيجابي ، والله يخلق المدم
والقضاء ، وإن عثر وجود جواهر يقوم بها هذان العرضان .

ولما كان العرض لا يمكن أن يوجد إلا قائماً بجوهر ما ، ولا يقوم العرض
بمرض غيره ، كان لا يوجد في الخارج شيء كلّي يعمُّ أكثر من جوهر ؛
والكليات لا توجد في الجزئيات للنشئة بأي وجه من الوجوه ، بل هي
معاني ذهنية .

وإذن فلا اتصال بين الجواهر ، بل بعضها منفصل عن بعض ، كاتصال
الجواهر الفردة للتشابه . والحق أن هذه أدنى إلى الأجزاء للتشابهة

(Homöomerien) التي قال بها أنكساغوراس منها إلى ذرات القائلين بالجزء
الذى لا يتجزأ .

وهذه الجواهر الفردة هي ، في ذاتها ، بلا مكان ، ولكن لما حيزاً ، وهي
إتقاناً للكان بالقصبة والوضع ؛ فهي وحدات لا امتداد لها ، ونستطيع أن
نصورها قطعاً ؛ ومن هذه الوحدات يتكون عالم الأجسام الذى يشغل مكاناً .

ولا بد من وجود خلاء بين هذه الجواهر الفردة ، وإلا استعالت الحركة
بكل أنواعها ، لأن الجواهر الفردة لا يتداخل بعضها في بعض .

وكل تمييز قسبته الاتصال والافصال والحركة والسكون في الجواهر . ولا
توجد صلة فعل وانفعال بين جواهر فرد وجواهر فرد ؛ فالجواهر موجودة ، لها
آثار الوجود ، ولكن لا اتصال بينها ؛ والعالم كتلة منفصلة الأجزاء ، لا فصل
لجزء . ، في الجزء الآخر .

على أن القدماء قد مهدوا لقهم نظريتهم على هذا النحو ، وذلك بأشياء منها
قولهم إن المدد كم منفصل ؛ ألم يعرفوا الزمان بأنه عدد الحركة ؟ فلماذا لا تطبق
نظرية المدد على المكان والزمان والحركة ؟ قام التكلمون بهذا ؛ وقد يجوز أن
يكون لمذهب الشكك القديم أثر في ذلك . وقد قسموا الزمان والمكان والحركة ،
كما قسموا عالم الأجسام ، إلى أجزاء لا امتداد لها ، وإلى آفات لا مدة لها [ولا
بقاء] فيصير الزمان مجموع آفات كثيرة منفصلة ، يعقب بعضها بعضاً ، وبين
كل اثنين منها فراغ ؛ وكذلك الأمر في الحركة فبين كل حركتين سكون ، ولا
تختلف الحركة السريعة عن الحركة البطيئة في السرعة ، وإنما تكون فترات
السكون في الحركة البطيئة أكثر منها في الحركة السريعة .

ولكى يخرج التكلمون من مأزق القول بالخلاء في الزمان والمكان والحركة

لجأوا إلى نظرية الطفرة ؛ وإذ قد اعتبروا الحركة طفرة من نقطة إلى أخرى فإنهم اعتبروا الزمان طفرة من آن إلى آن^(١) . والحق أنهم لم يكونوا بحاجة إلى هذه النظرية الخيالية ، نظرية الطفرة ، وهي لم تكن إلا ردّاً على اعتراضات ساذجة .

وقد أخذ للتكلمون بمنطق مستقيم يُجزّئون العالم المادى للتحرك في الزمان والمكان إلى جواهر فردة تحمل أعراضها . وذهب بعضهم إلى أن الأعراض لا تبقى زمانين ، أما الجواهر فإنها باقية ؛ ولكن انبعض الآخر لم يفرقوا بين الجواهر والأعراض من هذا الوجه ، وقالوا إن الجواهر ، التي هي في حقيقتها عبارة عن نقط في المكان ، لا تبقى زمانين ، مثلها في هذا مثل الأعراض ؛ والله يخلق العالم خلقاً متجدداً^(٢) ، وليس هناك تلازم ضروري بين وجود العالم في اللحظة الحاضرة ووجوده في اللحظة التي سبقتها مباشرة أو التي تليها مباشرة . وإذن فتوجد سلسلة من العوالم تتوالى ، حتى يخيّل لنا تواليها عالماً واحداً^(٣) ، وإذا كان يبدو لنا ما يشبه أن يكون تلازماً أو علاقة علة بمعلول بين الحوادث ، فذلك

(١) يقول كثير من مؤرخي المقالات إن أول من أحدث القول بالطفرة لإبراهيم النظام ؛ ذلك أنه كان يقول إن الجسم لا نهاية له في التجزؤ ، وإنه لا جزء إلا وله جزء ؛ فلما أرووه استحالة قطع مسافة متناهية قال : يقطع بعضها بالحركة المادية وبعضها بالطفرة ، وهو أن يصير المتحرك من المكان الأول إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثاني . راجع مقالات الإسلاميين ص ٣٢١ ، والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١١٣ ، ١٢٤ ، والمثل والنحل للشهرستاني ص ٣٨ — ٣٩ ، وذكر المترلة لابن المرتضى ص ٥٩ طبعة حيدر آباد .

(٢) يُنسب النظام أنه قال إن الجسم يخلق في كل وقت ، وأنه قال إن العالم يخلق دائماً دون أن يفنى وعاد ؛ انظر كتابنا عن النظام ص ١٦٠ وما بعدها .

(٣) انظر المحصل للرازي ص ١١ طبعة مصر ١٣٢٣ هـ .

أن الله بإرادته التي لا تدرك مداها ، قد أجرى المادة هذا المجرى الذي نراه ^(١) ، وهو إذا لم يقطع هذا المجرى بأسر خارق اليوم أو غدا فإنه قادر على ذلك في كل لحظة . والدليل على أن مذهب المتكلمين القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ قد قُضى فيه على القول بالعينية هو المثل المأثور الذي يضربونه ، وهو مثل الإنسان الذي يكتب ، فهم يقولون إن الله لا يزال يخلق فيه في كل لحظة الإرادة ، فالقدرة على الكتابة ، حركة اليد ، حركة القلم ؛ وكل واحد من هذه منقطع الصلة بالآخر انقطاعاً تاماً .

وإذا اعترض معترض قائلاً : إن إنكار العينية وإنكار خضوع حوادث الكون لنواميس ثابتة يُحيل المعرفة جهلة ، أجب المتكلم الحريص على الإيمان قائلاً : إن الله يعلم الأشياء كلها قبل وقوعها ، وهو يخلقها ويخلق ما يبدو لنا أنه يصدر عنها ، بل يخلق العلم بها في نفس الإنسان ؛ [وحسبنا ما يخلق الله فينا من علم] ، ولسنا بحاجة لأن نكهن أعلم منه ، فهو خير العالمين ^(٢) .

ولم يتجاوز علم الكلام الإسلامي البحث في العلاقة بين الله والعالم ، أو بين الله والإنسان . وفي رأى المتكلمين أنه لا موجود بعد الله إلا الجواهر الجسمية وما يقوم بها من أعراض ؛ أما القول بوجود النفوس الإنسانية على أنها جواهر

(١) يرى الأشعري أن الممكنات كلها تستند إلى الله ابتداءً ، وأنه لا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء المادة ، يعني أن الله أجرى المادة بخلق بعضها عقيب بعض ، كالإحراق عقيب حادثة النار ؛ فالمادة لا توجد إلا بخلق الله له ، بل هو واقع بخلق الله له ، ويستطيع سبحانه أن يوجد مادة بلا إحراق أو المكس ؛ وإذا كان الفعل دائم الوقوع أو أكثر فأقل لأنه فعل الله بإجراء المادة ، وإذا لم يتكرر أو تسكرر قليلاً فهو الخارق للمادة — شرح السيد على المواقف ص ٥٤ طبع استانبول .

(٢) يرى الأشعري أن العلم يحصل بعد النظر بالمادة ، أي أن النظر لا يوجب علماً ، بل العلم مخلوق لله بعد النظر ، نفس المصدر ص ٥٤ — . وانظر المسألة السابعة مضمرة من تهافت الفلاسفة ص ٢٧٧ والمصفحات التالية .

غير جسمانية ، ووجود العقول للمفارقة جملة ، على ما قال به الفلاسفة وقال به بعض المعتزلة على نحو أقل تدقيقاً ، فلم يكن من شأنه أن يتفق مع المتكلمين الإسلاميين بوحداية الله المنزه عن صفات المخلوقات وعن أن يكون له شريك : وهم قالوا إن النفس من عالم الأجسام ، وإن الحياة والإحساس وحركات النفس كلها أعراض ، كاللون والطعم والرائحة والحركة والسكون . وعند البعض أن في الجسم نفساً هي نيزة واحدة لا يتجزأ ، وذهب آخرون إلى وجود أجزاء كثيرة روحانية لا تتجزأ ، تتبزع بجواهر الجسم . والتفكير على كلا الحالين يتعلق بجزء واحد لا يتجزأ^(١) .

١٣ - التصوف :

على أن أهل الودع من المسلمين لم يكونوا جميعاً ليجدوا في علم الكلام ما تطلعون به نفوسهم ، وأحب أهل التقى أن يفتربوا إلى ربهم من طريق آخر . هذه النزعة التي كانت موجودة منذ عهد الإسلام الأول ، قويت بتأثير عوامل ترجع إلى النصرانية ، وإلى مؤثرات فارسية - هندية ، ونمت وعظم أمرها بتأثير تقدم المذنبية [والنفور من الانغماس في الدنيا]^(٢) ، فنشأت عن ذلك

(١) فيما يتعلق بتطور مذهب الأشاعرة بعد ذلك راجع كتاب التمهيد للبلاذني المتوفى عام ٤٠٣ هـ والإرشاد للجويني المتوفى عام ٤٧٨ هـ وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد للقرافي المتوفى عام ٥٠٥ هـ .

(٢) راجع كتاب الأستاذ محمد مصطفى حلمي « الحياة الروحية في الإسلام » ومادة تصوف في دائرة المعارف الإسلامية ليري قد هذه الآراء .

مجموعة ظواهر دينية يطلق عليها عادة اسم التصوف^(١) .

وفي نشوء هذه الطائفة من الأولياء والزهاد المنصرفين عن الدنيا من المسلمين نجد تاريخ رهبان النصارى والصوامع والأديرة في الشام ومصر وتاريخ نساك الهند ، يُعيد نفسه .

وإذا تكلمنا عن التصوف الإسلامى فنحن نتناول بالبحث نظاماً عملياً ذا صبغة دينية أو روحية ؛ غير أن الأنظمة العملية تتخذ من الفكر مرآة تتجلى فيها دائماً ، وهى تجعل من ذلك أساسها النظرى .

ولم يكن بدءاً من أفعال لها أسرارها ، ومن أشخاص يقرءون ما بين الإنسان وربه . ويحاول هؤلاء الأشخاص أن يطلعوا على أسرار تلك الأفعال ، ثم يظهروا خواص سرية اسم عليها ، وأن يتخذوا لأنفسهم فى سلسلة مراتب الوجود مكاناً يصار فيه بين الله والناس . ولا بد أن تكون نظريات المذهب الأفلاطونى الجديد خاصة قد أثرت تأثيرها فى ذلك ؛ وقد استُمدت بعض هذه النظريات من كتابات منقولة منسوبة لديونوسيوس الأريوپاجى ، ومن كتابات القديس هيروثيوس (ستيفن برسوديللى Hierotheos Stephen bar Sudaili) ويظهر أنه كان لمذهب التنسك (اليوجا) الهندى تأثير عظيم ، فى بلاد الفرنس على الأخص .

(١) يسون الصوفية لأنهم كانوا يلبسون ملابس خشنه من الصوف (المؤلف) ؛ ولابن خلدون فى مقدمته كلام فى نشأة التصوف ، قريب من كلام المؤلف ، أما سيب إنلاق اسم الصوفية ففيه خلاف يرجع إليه القارئ . صدى ابن خلدون وعند أبى بكر محمد بن إسحاق البخارى الكلاباذى المتوفى عام ٣٨٠ هـ فى كتابه : التعرف لمذهب أهل التصوف ، طبع مصر ١٩٣٣ م ؛ وقد ذكر البيرونى فى كتاب مقولات الهندس (١٦) رأياً لبق هو أن الصوفى صافى قصوفى فسمى الصوفى (فارن الازوميان لأبى العلاء ج ٢ س ١٠٥ ، طبعه القاهرة ١٩٢٣ م) ، وراجع أيضاً كتاب اسم فى التصوف لأبى نصر عبد الله بن على السراج الطوسى طبعه لندن ١٩١٤ س ٢٠ فأبعدها .

ولكن التصوف ظل بالجملة في داخل دائرة أهل السنة ؛ وقد كان هؤلاء من الحكمة بحيث تفاضوا عن شطحات الشعراء وأصحاب المواجد المتحمسين .

والمتكلمون وأهل التصوف متفقون تمام الاتفاق في القول بأنه لا فاعل في كل شيء إلا الله ؛ غير أن الثلاثة من أهل التصوف زادوا على هذا بأن قالوا إنه لا موجود في كل شيء إلا الله . ومن هذا المنزع الأخير نشأ مذهب في وحدة الوجود (Pantheismus) خالف مذهب جمهور المسلمين ، وكان من شأنه أن جعل العالم خيالاً لا حقيقة ، كما وحد بين ذات الإنسان وذات الله^(١) . وبعد

(١) لعل المؤلف يقصد بهذا « مثل ما روى عن الحسين بن منصور ، الحلاج من نحو قوله : « أنا الحق » ، أو « ما في الجبة إلا الله » . أو قوله :

أنا من أموى ومن أموى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فلذا أبصرنى أبصرته ولذا أبصرته أبصرنا

أو قوله في ديوانه : JA 218, S. 30, 1981

عجبتُ منك ومنى يا مُنبية الدين
دائيتى منك حتى ظننت أنك أنسى
وغبت في الوجد حتى أفتيت بك هنى

أو قول أين يزيد البسطامي : « سبحانى ما أعظم شأنى ؟ » .

أو نحو قول ابن الفارض :

وقى الصحر ، بمد الحور ، لم أكُ غيرَها وذاتى ، بذاتى ، إذا تخلصت ، تجلست
ومى مبرات ينبو عنها السمع ، ولكن البعض يؤولونها بأنها كلام يقال في حال فناء
في الله ، فيمكن أنه قيل للجنيب إن أبا يزيد يقول : « سبحانى سبحانى ! أنا ربى الأعلى »
فقال الجنيب : « إن الرجل مستهلك في شهود الجلال فيتطرق بما استهلكه ؟ أذعله الحق عن
رؤيته إياه ، فلم يشهد إلا الحق كقسمته » .

على أنه ينبغي أن نميز بين شيئين : ما يسمى وحدة الوجود ، وما يسمى وحدة الشهود ؛
والأولى من المذهب القائل بأنه لا موجود إلا الله ، بمعنى أنه لا وجود مستغن بذاته إلا وجود
الله ، أما العالم فليس وجوده من ذاته ولا بذاته ولا لقائه ولا قوام له بذاته وإنما هو عند
« شأن » من شؤون الله ؛ وبعضهم يعبر بأنه فعل من أفعاله ، ولذلك يقول جمهور الصوفية
المحققون إنه ما تم إلا الله وأسماءه وأفعاله ، وهذه عقيدتهم حتماً ؛ أما وحدة الشهود فهي =

أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية ، قال الصوفية بوحدة شاملة لكل شيء ؛ وبعد أن كانت الأولون يقولون بفعل الله في كل شيء ، قال الآخرون بوجوده في كل شيء ، ولا يسلّم الصوفية بوجود شيء بعد الذات الإلهية سرى ما يختلف على نفوسهم من أحوال الشوق والوجد إلى الله ؛ ومن ثمّ نشأ تحليل نفسى للشعور عند أهل التصوف . وعلى حين أنهم كانوا يرون أن تصوراتنا تردّ على النفس من الخارج ، وأن إرادتنا هي إبراز ما في نفوسنا في صورة

عندهم حال يستول على نفس الصوفية يفقد صاحبها التمييز بين نفسه وبين ذات الله أو بين المخلوقات وبين الله ، فيرى أن هذه الحوادث هي الله ، وأن الله يخاطبه بها ، فيقول مثل ما تقدم عن الملاح ، وساحب هذا المفهوم يكون في عين الحال التي يكون فيها في الرؤية النامية .

وفي حال الصحو يفرق الإنسان بين الخالق والمخلوق ، فهو يعتقد أن العالم غير الله ، على النقيض من أنه « شأن » من شؤونته ، فلا يقول : أنا الله ، ولا : إن العالم هو الله ؛ ويسمى هذا عند مقام الفرق ، وهو مقام الكاملين في نظرهم ؛ وفي حال الفناء والمحو يفقد التمييز بين المخلوق والخالق ، ويرى أن كل شيء هو الله ، وهذا مقام الجمع ، فيقول صاحبه مثلاً : سرّ الجمال رأيته في ذاتي فشتت نفسي عند عو صفائي

ويقول :

فأنا النفس والفناء وسامعٌ تنهات نفسي ، النأي والزمارة

والصوفية أشعار في كل من القامين : في مقام الفرق ، وهو مقام وحدة الوجود بحسب رأيهم ، يتكلم بلسان الفرق ؛ ولكن قد يتكلم بلسان الجمع ، فيكون كلامه رمزاً ، ويكون له فيه اصطلاح خاص يجب معرفته قبل تأويله ، أما في مقام الجمع فلا ينطق صاحبه إلا بلسان حال الجمع ، وهو حال وحدة الشهود ، وكأن صاحبه — في نظر الصوفية المحققين — قد طرأ عليه ما يجعله يرى ويترجم ما لا حقيقة له ؛ ويشتق أن يموتوا على هذه الحال التي يكون فيها مشهدهم غير عقيدتهم .

وتم طائفة من يتنسبون إلى التصوف يزعمون أن الله له قدرة على المخلوق في الأشياء . والتشكل بها ، وهذا ليس من مقامات الصوفية المحققين في شيء ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

خارجية ، فإن حقيقة النفس عندهم هي حالات أو أنواع من الشعور باللذة والألم .
وأهم ما في ذلك هو المحبة لله ، والذي يسمو بنا إلى الله هو هذه المحبة ، وليس
هو الخوف أو الرجاء ؛ وليست السعادة معرفة ولا هي إرادة ، بل هي في
الاتحاد بالمحبوب .

وقد ذهب هؤلاء المتصوفون في إنكارهم لقدرة العالم وفي إنكارهم لشخصية
الإنسان ، أبعد مما ذهب إليه المتكلمون ؛ وإذا كان العالم قد ذهب عند
المتكلمين ضحية القول بالخلق من حيث هو فعل الله وحده ، فقد ذهب عند أهل
التصوف ضحية القول بأنه لا موجود إلا الله ، والله يحب الإنسان ، ويقذف النور
في قلبه ؛ والصوفي إذ يصبو إلى محبوبه ينفذ ما يمثله له الخيال والحس من أشياء
متعددة تصل السالك ؛ فكل ما في عالمي الحسوس والمقول إنما يُرَدُّ عنده إلى
مركز واحد .

وإذا أردنا نزعة تخالف هذه النزعة الصوفية الإسلامية ، فلنذكر النزعة
اليونانية الأصيلة ، فقد كان اليونان يحبون أن يكون لهم من الحواس فوق عالمهم ،
ليعرفوا من جمال الكون فوق ما عرفوا ؛ أما هؤلاء الصوفية فيعيبون الحواس
لكثرتها ، لأن هذه الكثرة تكدر عليهم سعادتهم .

على أن الطبيعة الإنسانية سُنَّتْها التي لا تتبدل ؛ وهؤلاء الصوفية
الذين نقصوا ألبانهم من الدنيا ومن الحسوسات ، كثيراً ما يخلقون عند
بيان أحوالهم ، وحتى سنٍ عالية ، في سماء من التصورات الحسية إلى درجة ليس
فوقها درجة .

ولا تعجب بعد هذا أن يجد كثيراً منهم لم يحفلوا بالنظر في علوم العقائد ،
وأن أخلاق الزهاد كثيراً ما انقلبت شر منقلب^(١) .

على أن تنبع نشأة التصوف بالتفصيل هو من الأبحاث التي تتصل بتاريخ
الدين أكثر من اتصالها بتاريخ الفلسفة ؛ هذا إلى أن ما أخذه أهل التصوف من
عناصر فلسفية نجده عند فلاسفة الإسلام الذين استفادوا منهم فيما بعد .

(١) ربما يقصد المؤلف ما يحكى من أن بعض الصوفية يزعمون أنهم يصلون إلى درجة
ترفع فيها عنهم التكاليف ، وتحمل لهم المحرمات ، وليس هذا من مبادئ الصوفية المحققين
في شيء . بل هم من الإباحية الذين لم يمتنعوا سلوك طريق التصوف — راجع كتاب الرد
على الإباحية وقد قلناه من الفارسية إلى العربية ، وهو تحت النشر .

٤ - الأدب والتاريخ

١ - الأدب :

تكوّن شعرُ العرب وطريقتهم في كتابة التاريخ ، مستقّان عن القواعد الثابتة المتداولة بين العلماء ؛ ولكن بمرور الأيام لم يسلم الشعر ، كما لم يسلم التاريخ ، من تأثير العوامل الأجنبية ، وانكثف هنا بملاحظات قليلة تؤيد هذا الرأي :

لم يكن ظهور الإسلام بين العرب سبباً في قطع الصلة بينهم وبين ما ورثوا من شعر ؛ خلافاً لما فعلته النصرانية في الشعوب الجرمانية . وكان الأدب غير الديني حتى في أيام الأمويين يضمّ حكماً كثيرة ، بعضها مأخوذ من الشعر العربي القديم ، وكانت تراحم تعاليم القرآن . وكان خلفاء بني العباس كالمنصور والرشيد والمأمون أوفراً حفظاً في الثقافة الأدبية من شارلمان ، ولم يكن تأديبهم لأبنائهم مقصوراً على دراسة القرآن ، بل كانوا يجمعون إلى ذلك معرفة سيرة الشعراء الأقدمين ، ومعرفة تاريخ الأمة العربية .

وكان الخلفاء يُقرّون إليهم أهل الشعر والأدب ويُعَدِّقون عليهم من العطايا ما يليق بفخامة ملكهم ، وهنا ، في قصور الخلفاء ، تأثر الأدب بالثقافة العلمية وبالنظر الفلسفي ، وإن كان هذا التأثير سطحيّاً في أغلب الأحوال . ويتجلى هذا بتوغل خاص فيما رُوِيَ عن الشعراء من أقوال تدل على روح الشك ، ومن سخرية بأقدس الأشياء ، كما يتجلى في تمجيدهم للشهوات الحسية . ولكننا نجد ، إلى جانب هذا ، حكماً ونظرات جدية وآراء صوفية ، تدخل جميعاً في الشعر العربي ، الذي كان في أول الأمر واقعياً مطبوعاً بطابع الرزانة والاتزان ؛

وحل محل ما كان في الشعر من جمال طبيعي وغضارة حسية في تصوير الأشياء ، فنون البديع الملمة ، من تلاعب بالمعاني والأخيلة والإحساسات ، بل بالألفاظ الجوفاء والأوزان والقوافي .

٢ — أمير المنازية ، المتقي ، أبو العمور ، الحريري :

فأما أبو المتأخر^(١) : (٧٤٨ — ٨٢٨ م) فهو شاعر غير محبوب الروح في شعره ؛ وهو في هذا الشعر لا يستأد يفتر عن الحديث في الحب النعس ، وفي الحنين إلى الموت ؛ وتتلخص فلسفته في أن يُسيّر الإنسان عقله بحذر وارتياح ، وأن يحمل الزهد خير وافي له من الآثام^(٢) .

على أن الذين عديم شيء من الفهم للحياة ولم قدرة على أن يتذوقوا شعر الطبيعة لا يسرهم الكثير مما يثني المتأخرية من شعر يدعو فيه إلى الإعراض عن الدنيا ، كما أنهم لا يرضيهم أشار المتقي^(٣) (٩٠٥ — ٩٦٥ م) التي هي من حيث صورتها أشبه بالحكمة والأمثال للأثورة ، ولكنها من حيث موضوعها شديدة الثقل على النفس ؛ هذا مع أن المتقي يُعتبر أكبر شعراء العربية غير مدافع .

(١) هو أبو إسحاق إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان العنزي المعروف بأبي المتأخر ؛ ولد عام ٩٣٠ هـ وتوفي عام ١٠١١ أو ١٠١٣ هـ . ابن خليكان : ج ١ ص ٨٩ — ٩٠ . وأبو التهمة من بقى المولدين في منبقة يشار وأبي نواس . ولعمري كما قال Oestrup في حائرة المار في الإسلاية أول شاعر يلسوف في أدب العرب . ويلاحظ الألسان في شعره عبثاً من فلسفة الحياة وشيئاً من أثر مصطلحات علم الكلام .

(٢) في ديوانه كثير من هذا المعنى .

(٣) هو أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكندي المعروف

بلمتقي ، ولد في السكوفة عام ٣٠٣ هـ وتوفي عام ٣٥٤ هـ .

وكذلك فلا البعض في رفع شأن أبي العلاء المَعَرِّي^(١) (٩٧٣-١٠٥٨ م) فمدّوه شاعراً فيلسوفاً ، وجعلوه في مكانة لا يستحقها . نعم ، لأبي العلاء في بعض الأحيان آراء معقولة ، وفي بعض أشعاره روح خليقة بكل احترام ؛ ولكنها ليست فلسفة ، وليس القالب الذي صيغت فيه ، بما فيه من تكلف ، وبأنه في كثير من الأحيان لا يبعد عن التعبيرات العادية الجارية غير للمتأثرة ، بالذي يسمو إلى منزلة الشعر . .

ولو أن أبا العلاء عاش في ظروف خير من التي عاش فيها (كان ضريباً ولم يكن غنياً) لكان من المحتمل أن ينتج ، ككفوى أو مؤرخ ، شيئاً في ميدان النقد الأولي العادي للواقع .

وهو ، بدلاً من أن يدعو إلى محبة الحياة ، دعا إلى الزهد في ملذاتها ؛ وكان مُتَّكِئاً بالأحوال السياسية بوجه عام ، وبآراء العامة في الدين^(٢) ، وبمزاعم الخاصة في العلم ، ميّناً للعيوب ؛ غير أنه لم يستطع أن يأتي في ذلك بمجدد .

(١) هو أبو العلاء أحمد بن عداة بن سليمان بن محمد بن سليمان المَعَرِّي ، ولد بمصر النعمان في عام ٢٦٣ هـ ، وهو شاعر فيلسوف زاهد متشائم أوصى أن يكتب على قبره :

هنا جناة أبي علي وما جئت على أحد

وقد عني الأستاذ A. von Kremer بلشر كثير من أشعاره الفلسفية في كتابه :

Ueber die Philosophischen Gedichte des Abul' Ala al Ma'arri, Wien, 1880.

والحقبة أن أبا العلاء لم بالكثير من آراء اليونان والمهند والفرس والعرب فيما يتعلق بالطبيعة والحياة الإنسانية والطبيعة الإنسانية . ولكنه كان يتناول ذلك كله كما يتناوله الشاعر لا الفيلسوف الذي يضع مذهباً فلسفياً . هو حكيم أو شاعر متفلسف وليس فيلسوفاً بالمعنى الخامس .

(٢) يقول أبو العلاء :

أرى عالماً يرجو غفرانكم بهيكل ركن واتخاذ ضليب
ويقول : تزبوا بالتصوف عن خدام فهل زوت الزيال أو اعتبى
وقاموا في تواجدهم ، فداروا . كأنهم نعال من كتميت

ويكاد أبو العلاء يكون شلواً من اللوعة التي تجعل صاحبها قادراً على ربط الأشياء بعضها ببعض . لقد كانت له مقدرة على التحليل ، أما التركيب فليست له عليه مقدرة .

وتعاليم أبي العلاء عقيمة ، وعلمه كشجرة أصلها في الهواء ، كما قال هو في بعض رسائله ، وإن لم يقصد أن يقول ذلك عن نفسه .

عاش أبو العلاء من غير أن يقرب النساء قط^(١) ؛ وكان نباتياً ، مما يليق بفلاسفة القشائم ، وهو يقول في قصائده :

سألت رجلاً عن معتدٍ ورهطه ، وعن سببٍ ما كان يشي ويستبأ
فقالوا : هي الأيام ، لم يُغفل صرْفها مليكاً يُفدَى أو تقيّاً يُنْبأ
أرى فلِكَ ما زال بالخلق دائراً له خيرٌ ، عَنَّا يُصَانُ ويُحْبَأ

إنما هذه المذاهب أسبا بٌ لجذب الدنيا إلى الرؤساء
أفيقوا أفيقوا يا غواة ! فإنما دياتكم مكرٌ من القدماء
أرادوا بها جمعَ الحطام ، فأدركوا وبادوا ، وماتت سنة اللؤماء

إن الشرائع ألفت بيننا إحناً وأودعيتنا أغانين المداوات

فلتفعل النفس الجيـلَ لأنه خيرٌ وأحسنُ لا لأجل نوابها

(١) قال أبو العلاء :

لو أن نبيّ أفضل أهل عصرى لما آثرت أن أحظى بنسل
وقال : وأرحت أولادى فهم في نسله دم إلى فقلت نيم الهابل
وليرجع الفارى إلى أشعار أبي العلاء الفلسفية التي جمعها فون كرىمر في كتابه للتقدم
الذكر ، وليرجع خصوصاً إلى لزومياته ، فتكاد تكون فيها كل حكته وأفكاره .

وكان إلى جانب هؤلاء الشعراء أدباء ظرفاء لهم فلسفة عملية ، فاستطاعوا أن يفهموا الحياة ويحملوا لأنفسهم ذاناً واسماً فيها ؛ وكانهم عملوا بمقتضى رأى الحكيم الدافع الذى أفصح عنه مدير المسرح فى رواية فاوست للشاعر الألماني جوته (Goethe) : إذا كان الأديب متنوع المادّة أتى بما يَسُرُّ الكثيرين «^(١).

والحريرى (١٠٥٤ — ١١٢٢ م)^(٢) أحسن من يمثل هذا الطراز من الأدباء ؛ فترى بطله أبا زيد السروجي الشحاذ المتجول يعلمنا أسى حكته فى هذه الأبيات :

عِشْ بِالْخِلْدَاعِ فَأَنْتَ فى دَهْرٍ ، بَقْوَهُ كَأَسَدٍ يَشْتِ
وَأَذِرْ قَنَاقَةَ الْكَرْحَى تَسْتَدِيرُ رَحَى الْعَيْشَةِ
وَصِيدِ النِّسْوَةَ ! فَإِنَّ تَعَذُّ رَاصِدُهَا ، فَاقْنَعْ بِرَيْشِهِ
وَأَجْنِ النَّارَ ! فَإِنْ تَفْتِكُ فَرَضُ نَفْسِكَ بِالْحَيْشَةِ
وَأَرْخِ فَوَادِكَ ، إِنَّ نَبَا دَهْرٍ ، مِنْ الْفِكْرِ اللَّطِيشِ
فَتَقْفَايِرُ الْأَحْدَاثِ يُؤْ ذِنْ بِأَسْتَحَالَةٍ كُلِّ عَيْشَةٍ^(٣)

٣ — التراث الناربغى :

ويمتاز مؤرخو العرب الأقدمون — كما يمتاز شعراؤهم — بالقدرة على إدراك الجزئيات إدراكاً دقيقاً ؛ ولكنهم لم يقدروا على ربط الحوادث برباط جامع لها .

(١) Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen.

(٢) هو أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان الحريرى البصرى ، صاحب المقامات المشهورة ، ولد عام ٤٤٦ هـ وتوفى عام ٥١٥ هـ أو ٥١٦ هـ بالصرة .

(٣) ختام المقامة الثامنة والأربعين ؛ ويعبر المؤلف إلى ترجمة ريكوت للمقامات

ولما اتسعت إمبراطوريتهم اتسعا عظيما اتسع أفق نظرهم ، واجتمعت لديهم أولُ الأمر مادة غزيرة . وازدادت معارفهم في التاريخ والجغرافية بما كانوا يقومون به من أسفار لجمع الأحاديث ، أو لإدارة الدولة ، أو لمجرد حب الاستطلاع ، فوق ما ازدادت بسفرهم للحج وحده . وقد كَوَّن العرب مناهج خاصة بهم في تجميع الروايات الماثورة باعتبارها مصدراً للمعارف ؛ وأظهروا مهارة في تقسيم موضوعات بحثهم الواسعة إلى أقسام كثيرة ، وتقسيم هذه إلى أقسام أخرى وعلم "جرا" ، على ما أظهروا في النحو ، وكان حظ هذا التقسيم من كثرة التفريعات والاتقانات دون حظه من الوضوح . ومن هذا نشأ لم مذهب في منطق التاريخ ، بدا في حين الشرق أجل من منطق أرسطو بما فيه من صلابة في البناء . ولم يمتص العرب أخبارهم الموروثة من الناحية العملية بقدر ما قالوا نظريا ؛ ومع ذلك فقد كان الكثيرون يعولون عليها تعويلهم على المشاهدة ، وكانوا يرجحونها على حكم العقل ، لأنه قد يسهل أن يسلم بنتائج غير صحيحة . وكان بين المؤرخين جدلاً قوياً يذكرون الروايات المتعارضة من غير تشييع . وكان آخرون — مع ما أظهروا من سראعة لمطالب الحاضر وروحه — لا يترددون في الحكم على الماضي أحكاما يتفاوت حقلها من الدعم . فكثيراً ما يسهل على الإنسان أن يعلم الحكمة من تاريخ الحوادث الماضية أكثر مما يسهل عليه ذلك من حياته التي يحياها .

وظهرت مواضيع للبحث جديدة ، ونشأت مناهج جديدة لتناولها ؛ ودخل في الجغرافية بعض الفلسفة الطبيعية ، كالجغرافية المناخية مثلاً ؛ وصار موضوع التاريخ شاملاً للحياة العقلية والعقائد والأدب والعلم . وكان إلمام العرب بأحوال بلاد غيرهم وأمم غير الأمة العربية مما دعاهم إلى مقارنة بعضها ببعض من شدة

الوجوه ؛ فدخل في التاريخ عنصر دولي ، أعنى مُبرِزاً لقيمة الإنسان وحضارته ونمحات عقله^(١).

٤ - السعودي والمفردى :

والسعودى المتوفى حوالى ٩٥٦^(٢) يمثل هذه النزعة الإنسانية ؛ وهو يُعنى بكل ما هو إنسانى ، ويفهمه حق الفهم ؛ يأخذ العلم عن أياق من الناس ، أنى وجدهم ، ولذلك فإن قراءة الكتب التى كان يملأ بها وحدته ، كانت ذات ثمرة .

لم يكن السعودى بالقى تروقه وتستهو به الحياة العملية أو الاعتقادية بما فيها من ضيق ، ولا راقه شىء من آراء الفلاسفة الخيالية ؛ وهو قد عرف الدمية التى استطاع الإبداع فيها ؛ فعنى بالتاريخ ، وكان يجد فى دراسته سلوى وشفاء لنفسه حتى آخر أيامه حينما كان فى مصر غريباً عن وطنه .

والتاريخ — عند للسعودى — هو العلم الجامع ؛ هو فلسفته التى تبين حقيقة ما كان وما هو كائن . وهو يجعل موضوعه شاملاً لحكمة الدنيا ولتاريخها ؛ ويقول إنه لولا التاريخ لبادت آثار العلوم منذ زمان بعيد ، لأن العلماء عرضة للزوال ؛ ولكن التاريخ هو الذى يدون ما تجود به عقولهم ، فيحفظ صلة الماضى بالحاضر ؛

(١) اظر ما قاله ابن خلدون فى أوائل مقدمته عن التاريخ ، وارجع إلى الفصل الحاسر بابن خلدون فى آخر هذا الكتاب .

(٢) هو أبو الحسن على بن الحسين للسعودى المؤرخ المصير المتوفى عام ٣٤٦ هـ ، فوات الوفيات لابن شاكِر (المتوفى عام ٧٦٤ هـ) ج ٢ طبعه بولاق ١٢٩٩ هـ . واظر ما كتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية . ومن أهم كتبه المعروفة كتاب مروج الذهب وكتاب التنبيه والإشراف ، وفى كتبه كثير من الموضوعات العلمية الطبيعية خصوصاً الكتاب الثانى .

هو ينبئنا بأراء الناس ، ويقص علينا ما وقع من حوادث دون تشييع . على أن المسمودي (في كتبه) يترك للقارى الثيب ربط الحوادث بعضها ببعض ، كما يترك له البحث عن آراء المؤلف نفسها .

وجاء بعد المسمودي عالم من علماء الجغرافية ، هو المقدسى أو المقدسى ، الذى نفع حوالى عام ٩٨٥ م^(١) ؛ وهو عالم جدير بالذكور وبكبره ، جال فى بلاد كثيرة ، واضطلع بمختلف الأعمال ليتعرف حياة المصر الذى عاش فيه ؛ فهو رجل يمثل طراز أبى زيد السروجي (انظر ب ٢ ف ٤ ق ٢) أصدق تمثيل ، ولكن له غاية وضما نصب عينيه .

يتبدى المقدسى فى عمله العلمى بالنقد والتحصيل ، فيأخذ بالعلم الذى يكتسب من البحث والاستقصاء عن الشيء ، لا عما يؤخذ من الإيمان بالموروث أو يحصل بمجرد الاستدلال المنطقي ؛ وهو يعتبر أن ما جاء فى القرآن من حقائق الجغرافية ، إنما هو كذلك ليتفق مع ضيق معارف العرب ودائرة نظرم ؛ فقد أراد الله أن مخاطبهم على قدر معارفهم .

يصف المقدسى أحوال البلاد والأمم التى رآها بعين رأسه وصفا بريئا من التشييع والتحامل ؛ وكان يتوخى المعارف التى يصل إليها بمشاهدته الخاصة ، ويضعها فى المكان الأول ؛ ويضع فى المرتبة التى تليها ما يأخذه عن السماع النقات ؛ ويضع بعد هذا ما يحده فى الكتب .

(١) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر التاء الشامي المقدسى المعروف بالشارى الذى عاش على وجه التقريب بين عامي ٣٣٦ ، ٣٨٠ هـ — انظر ما كتب عنه فى حائرة المعارف الإسلامية والفصل الخامس للجغرافية فى الجزء الثانى من كتاب الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى للعالم السويسرى آدم مزر والذى ترجمناه إلى اللغة العربية منذ رومان طويل .

ومن نقتبس العبارات الآتية مما يصف المقدسي به نفسه ، إذ يقول في مقدمة كتابه : « وما تم لي جمعه إلا بعد جَوْلاني في البلاد ، ودخولي أقاليم الإسلام ، ولقائي العلماء ، وخدمتي الملوك ، ومجالستي الفضاة ، ودَرسِي على الفقهاء ، واختلافي إلى الأدباء والقراء وكتّبة الحديث ، ومخالطة الزهاد والمتصوفين ، وحضور مجالس القصص والمذكّرين ، مع لزوم التجارة في كل بلد ، والمباشرة مع كل أحد ، والتفطن في هذه الأسباب يفهم قوًى حتى عرفتها ... ودَوَراني على التخوم حتى حرّرتها ... وتفتيشي عن المذاهب حتى علمتها ، وتقطّئي في الألسن والألوان حتى رتبته . . . مع ذوق الهواء ، ووزن الماء ، وشدة العناء ، وبذل المال ، وطلب الحلال ، وترك الممضية ، ولزوم النصيح للمسلمين بالحسنة ، والصبر على القل والغربة ، والمراقبة لله والخشية ؛ بعد ما رعيت نفسي في الجُر ، وطمعت في حسن الذكر ، وخوفتها من الإثم ، وتجنّبت الكذب والظنيات ، ومحرّزت بالحجج من الطمان ؛ ولم أودعه الجأز والحال ، ولا سمعت إلا قول الثقات من الرجال » ^(١) .

وهو يقول عن نفسه في موضع آخر من كتابه :

فقد تفقّمت وتأدّيت ، وتزهدت وتعبدت ... وخطبتُ على المنابر ، وأذنتُ على المنائر ، وأتممت في المساجد ؛ وأكلت مع الصوفية الهرائس ، ومع الخانقائيين الثرائد ، ومع النواتي المصائد ... وسخت في البراري ، وتهمت في الصحاري ؛ وصدّقت في الورع زماناً ، وأكلت الحرام عياناً ؛ ومَلَكْتُ العبيد ، وحملتُ على رأسي بالزنبيل ، وأشرفت مراراً على النرق ، وقُطِعَ على قوافلنا الطرق ...

(١) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي نفسه ، طبعة ليدن ١٩٠٦ م ٢ — ٣

طرن م ٨ ، ٤٣ ، ٤٧ . ويشير المؤلف هنا إلى v. Kremer : Kulturgesch. des Oriente, II, S. 429 ff. ويمكن الرجوع إلى كتاب المقدسي لمعرفة كل ما يقوله المؤلف عنه .

وسُجِنَتْ فِي الْحَبُوسِ ، وَأُخِذَتْ عَلَى أُنَى جَاسُوسٍ ، وَمَشِيَتْ فِي السَّائِمِ وَالْتُلُوجِ ،
وَزَلَّتْ عُرْصَةُ الْمُلُوكِ بَيْنَ الْأَجَلَةِ ، وَسَكَبَتْ بَيْنَ الْجَهَالِ فِي مَحَلَّةِ الْحَاكَةِ ؛ وَكَمْ نَلَتْ
الْعِزَّ وَالرَّفْعَةَ ، وَدُبِّرَ فِي قَتْلِ غَيْرِ مَرَّةٍ ؛ وَكُسِيتَ خِلْعَ الْمُلُوكِ ، وَأَمْرُوا لِي
بِالصَّلَاتِ ، وَعَرِيتَ وَافْتَقَرْتَ مَرَاتٍ ^(١) .

لقد اعتدنا في هذه الأيام أن نصور لأنفسنا الشرقي رجلاً مخلصاً لما ورث
عن آباءه من عقيدة وعُرف ، مطمئناً إلى التأمل ساكناً إليه ؛ ولكن هذا
التصور غير صحيح تماماً ، وهو لا ينطبق على حال المسلمين الآن ، وهو أقل من
ذلك بكثير انطباقاً عليهم في القرون الأربعة الأولى ، أيام كانوا يطمحون إلى
الاستحواذ على ما كانت في الدنيا من خيرات مادية بل كل ما أثمره
العقل الإنساني .

(١) أحسن التقاسيم ص ٤٤ .

٣ - الفلسفة الفيثاغورية

١ - الفلسفة الطبيعية

١ - مصادرها :

أخذ العرب عناصرَ فلسفتهم الطبيعية من مؤلفات أوقليدس وبطليموس وبفراط وجالينوس ، ومن بعض كتب أرسطو ؛ وأخذوها - إلى جانب هذا - من كتب كثيرة ترجعُ إلى المذهبين الفيثاغوري الجديد والأفلاطوني الجديد . وهذه الفلسفة الطبيعية هي فلسفةٌ من النوع الذي يشيع بين عامة الناس وسوادهم ؛ وقد نالت قبولا لدى الشيعة ولدى غيرهم من الفرق ؛ وأكبرُ من عمل على نشرها بينهم صائفةُ حرّان^(١) ؛ وبمرور الزمان لم يقتصر تأثيرها على مجالس الملوك ، بل تعدّى هذه المجالس إلى طائفة كبيرة من المتقنين وأنصاف المتقنين . وكذلك أخذت أجزاء متفرقة من هذه الفلسفة ، من مؤلفات أرسطو ، « صاحب المنطق » ، مثل كتاب « الآثار العلوية » ، وكتاب « في العالم » الذي نُسب إليه ، وكتاب « الحيوان » ، وكتاب « النفس » وغيرها . ولكن روح هذه الفلسفة مصطبغٌ بتعاليم أفلاطون ، بمنزلة المذهب الفيثاغوري ، وبتعاليم الرواقيين ومن جاء بعدهم من علماء التنجيم والكيمياء .

وقد تشوّب الإنسان ، بدافع من نزعة التدبُّن ، وبما في طبيعته من

(١) انظر تعليق ص ٢٢ مما تقدم . وراجع خصوصاً ، للاستغناء ، المراجع التي أشرنا

إليها . وانظر تصديرتا لرسائل الكندي الفلسفية (الجزء الأول) ص ٣٦ - ٤٢ .

حب الاستطلاع ، إلى أن يقرأ أسرار الخالق منشورة في كتاب الخلق ، وذهب الناس في البحث إلى أبعد مما كانت تتطلبه حاجاتهم العملية التي لم تكن تستلزم إلا قليلا من علم الحساب ، ينتفعون به في تقسيم القرائن^(١) ، وفي شؤون التجارة ، إلى جانب قليل من علم الفلك يضبطون به مواعيت العبادات . وسارع الناس يجمعون الحكمة من كل صوب ؛ وتجلّى في هذا نزعة غير عنها للسعودي أدق تعبير ، حيث قال : « الواجب ألا يوضع إحسانٌ مُحسن ، عدواً كان أو صديقاً ، وأن تؤخذ الفائدة من الرفيع والوضيع »^(٢) . بل يروى أن عليّ ابن أبي طالب (رضي الله عنه) قال : « الحكمة ضالة المؤمن ، فخذْ ضالتك ، ولو من أهل الشرك »^(٣) .

٢ - علوم الرياضيات :

وفينغورس هو أستاذ العرب في الرياضيات . نعم ، قد اختلطت بالعناصر اليونانية عناصرٌ هندية ؛ ولكن الإسلاميين في معالجتهم لمائل البحث تأثروا بنزعة للذهب الفيثاغوري الجديد . وكان يُقال إن الإنسان لا يكون فيسوقاً ، ولا طيبياً حاذقاً إلا بدراسة فروع الرياضيات^(٤) ، كالحساب والهندسة والفلك

(١) في الأصبه في الميراث

(٢) انظر صروج الذهب ج ٧ ص ١٠٤ - راجع تصديرتنا للجزء الأول من رسائل الكندي الفلسفية ، طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ٥٠ - ٥٢ ، والرسائل بعضها ص ٨٣ . ومن أجل ما يمكن أن يذكر في هذا . ما يقوله الكندي (ص ٢٠٣) « ويسمى لنا أن لا نتجى من استحقاق الحق واقتناء الحق من أي شيء ، وإن أتى من الأحناس القاصية عنا والأمم البائنة لنا ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق .. بل كل يشرفه الحق » والكندي أول فلاسفة الإسلام وعلمائهم .

(٣) انظر المصدر نفسه .

(٤) انظر الكندي قسم ٣ مما يلي والجزء الأول من رسائله ص ٣٦ ، ٣٧٢ ، ٣٧٨ .

والموسيقى . وكانوا يضمنون الباب في مرتبة أعلى من الهندسة ، لأن الحساب أقل تعلقاً بالحس ، وأحرى أن يكون بالعقل من جوهر الأشياء ، حتى كان تفضيلهم له مما يستر للخيال التلاعب التريب بالأعداد . وبديهي أن يكون الله عندهم هو الواحد الأكبر الذي عنه يصدر كل شيء ؛ وهو ليس مدداً ، بل هو خالق المدد^(١) ؛ على أنه كان للأربعة ، وهو المدد الدال على العناصر الأربعة وغيرها ، مكان خاص عند الفلاسفة الطبيين ، وسرعان ما صاروا لا يتكلمون عن شيء في العلويات أو السلفيات ، أو يكتبون عنه إلا بكلام ذي أربع جمل ، أو برسائل ذات أربعة أقسام .

وكان الانتقال من الرياضيات إلى الفلك والتنجيم سريعاً هيئاً وقد أصحح منجوس بنى أمية ما انتهى إليهم من طرق التنجيم الشرقية القديمة ، ثم صارت أكثر إتقاناً على أيدي منجوسى العباسيين .

وأدى التنجيم إلى آراء تعارض العقيدة الدينية ، فلم ينل تأييد حمة الدين ؛ ذلك أنه لم يكن عند المؤمن من أنواع التقابل إلا ما يكون بين : الله والعالم ، أو بين هذه الحياة والحياة الآخرة ؛ أما عند المنجم فهناك عالمان : عالم علوى ، وعالم سفلى ؛ أما الله وأما الحياة الآخرة فكانا بعيدين عن ميدان بحثه .

وكان اختلاف النظر إلى علاقة الأجرام السماوية بما تحت قلاص القمر من موجودات مؤدّياً إما إلى ظهور علم قلاص قريب إلى فهم العقل ، أو إلى علم تنجيم ، مادته الأوهام . ولم ينتج من أوهام المنجمين النجاة الناجية إلا قليلون ؛ لأنه ظالمه

(١) راجع لسرتنا لكتاب الكندي في الفلسفة الأولى ، ضمن رسائله الفلسفية . وفي هذا الكتاب يثبت الكندي ، بعد كلام طويل ، أن الله هو الواحد الحق ، مبشراً كل شيء ؛ ويذكر صفاته .

كان مذهب بطليموس مسيطرًا على العلم في ذلك العهد كان أسهل على الرجل الذي لم يَنْلُ أقل نصيب من الثقافة أن يَسْخَرَّ عما في أحكام النجوم من سَخَفٍ مما كان ذلك على الباحث المتقف ؛ فقد كان يشقُّ على المتقف أن يتغلب على ذلك ؛ [لأنه كان يعرف مذهب بطليموس الذي كان أساس علم أحكام النجوم] ، فكان يرى أن الأرض بما عليها من أحياء نتيجة لفعل القوى السماوية ، ونور منبت من الدور العلوي ، وصدى للانسجام الأزلي بين الأفلاك ؛ أما الذين كانوا يعتقدون أن لمقول الكواكب والأفلاك تَحْذِيلًا وإرادة ، فقد اعتبروها موكلة بالعناية الإلهية ، ونسبوا الخير والشر إلى قسما ، وحاولوا التنبؤ بحوادث المستقبل من مواقع أجرامها التي تؤثر فيما على وجه الأرض طبقًا لنواميس ثابتة .

ولا ريب أن بعض كانوا يرتابون في هذه العناية الثانوية للوكل بها للكواكب ؛ وهم في هذا يستندون إلى أدلة مرجحها التجربة الحسية والمقل ، أو إلى مذهب أرسطو في أن الكائنات السماوية السعيدة عقول مفكرة مجردة منزهة عن التحليل والإرادة ؛ فهي منزهة عن كل متعلقات الحس الخاصة ، بحيث يكون تأثير عنايتها متجهًا إلى خير المجموع لا إلى خير الجزئيات .

٣ — العلوم الطبيعية :

جمع علماء المسلمين كثيرًا من المادة في ميدان العلم الطبيعي ، ولكنهم لم يتوصلوا إلى تناول ما جمعه تناوَلًا عاميًا صحيحًا إلا في النادر ؛ وجروا في فروع العلم الطبيعي على الأساليب الموروثة .

ومن لا نستطيع في هذا المقام أن نتتبع نشوء هذه الفروع ونمو بنائها .

وقد أرادوا أن يمتثلوا في فهم حكمة الخالق وأفعال الطبيعة ، التي كانت

تُعتبرُ عندهم قوّة أو فيضاً من النفس الكليّة للعالم ؛ فشرع علماء الكيمياء في إجراء تجاربهم ، وامتنحن السحرة ما اطلسماتهم السحرية من خصائص ، وبحث الباحثون في تأثير الموسيقى في نفس الإنسان والحيوان ، ونظروا في ملامح الإنسان الظاهرة التي تدل على حالته النفسية ، بل حاولوا تحليل عجائب حياة النوم والأحلام وعجائب الرافة والنبوءة وغير ذلك .

وكان محور البحث بالطبيع هو الإنسان ، وهو العالم الأصغر الذي اعتبروا أنه تقطوى فيه قوى العالم وعناصره كلّها ، وقد اعتبروا أن حقيقة الإنسان وماهيته هي النفس ، وجعلوا علاقتها بالنفس الكليّة للعالم وما يُخَبِّئُهُ له المستقبل موضوعين للبحث ، ونظروا كثيراً في قوى النفس أيضاً ، وفي تعيين مراكزها في القلب أو الدماغ ، فالتزم البعض مذهب جالينوس ، وجاوزه آخرون ، فقالوا بخمس حواس باطنية تقابل الخمس الظاهرة ، وهي نظرية كانت تُردّد ، مع ما شاكلها من أسرار الطبيعة ، إلى بليقاس الطراني (Apollonius von Tyane) .

ولا جرم أن يذهب الباحثون عند ما درسوا الرياضيات والطبيعات ، إزاء الدين ، مذاهب متباينة كل التباين ، ولم تكد العلوم الرياضية ، وهي السمة علوم التمهيد (العلوم التمهيدية) ، تستقل بنفسها ، حتى تزايد خطرُها على الدين ؛ إذ سهّل أن تنضم إلى علم الفلك نظرية قديم العالم وما يتصل بذلك من القول بوجود مادة قديمة متحركة منذ الأزل ؛ وإذا كانت حركة الأفلاك قديمة ، فالنظريات التي تحدث على الأرض قديمة أيضاً ؛ ولما قال البعض إن جميع عوالم الطبيعة قديمة ، فقد ذهب البعض إلى أن النوع الإنساني قديم ، وهو يجري في دائرة خاصة به . وإذا فلا جديد في العالم ، وآراء الناس وأنكارهم لا تنفك تتردّد ،

شأنها شأن كل ما في الوجود ؛ وكل ما قد يفعله الناس أو يقولونه أو يعرفونه ،
فقد كان من قول ، وسيكون من جد .

وقيل في ذلك أحسنُ ما يقال من الكلام وضروب التشكي من دوران
الأشياء والزمان ، من غير أن يكون ذلك سبباً في تقدم العلم .

٤ — علم الطب :

وظهر أن علم الطب أكبرُ شأنًا ، وقد عُتِيَ به الخلقاء لأسباب غنية عن
البيان . وكانت عناية الملوك بالطب لذاته من أكبر الأسباب التي جعلتهم يهتدون
إلى كثير من الترجمين. بنقل كتب اليونان إلى اللسان العربي^(١) . فلا عجب بعد
هذا أن يظهر في الطب تأثير النظريات الرياضية والطبيعية والمنطقية أيضاً ؛ فبينما
كان الطبيب إلى ذلك العهد يكتفي بما انتهى إليه من التعاويذ السحرية ومن
وسائل أخرى تحمّسها التجارب ، إذا بالمجتمع الجديد الذي نشأ في القرن التاسع
(الثالث الهجري) يوجب على الطبيب معرفة الفلسفة ، فصار يجب عليه الإلمام
بطبائع الأغذية والأطعمة والأدوية وأسرة الجسم ؛ وكان يلزمه ، فوق هذا ،
أن يُلِمَّ بفعل الكواكب في كل ما يعرض له من حالات . وكان الطبيب أخاً
للمنجّم ؛ وكان علم المنجم برغمه على الاحترام له ، لأن موضوع التنجيم أشرفُ
من موضوع الصناعة الطبيّة ، وكان على الطبيب أن يتخرج على أيدي علماء
الكيمياء ، وأن يمارس فنه طبقاً لمناهج رياضية منطقية .

ولم يكن أنصار الثقافة في القرن التاسع (الثالث الهجري) يفتخرون بأن يسير

(١) انظر ما تقدم في ماضي ٢ ، ٣ من ٣٦ .

الإنسان في لغته وضميدته وأفعاله طبقاً للقياس اللبني على المنطق الصحيح ، بل كان يجب عليه أيضاً ، في رأيهم ، أن يتدأى بمقتضى القياس .

وكانت أصول الطب تُبحث في مجالس العلم بقصر الوراق (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ = ٨٤٢ - ٨٤٧ م) إلى جانب مسائل الكلام والفقه . وقام بحث : « غاية كتاب جالينوس » ، عما إذا كان الطب يستند إلى السنة المأثورة عن القدماء ، أو إلى التجربة ؛ أو هو يُدركُ بأوائل العقل ، أو هو يُؤخذ من قضايا الرياضيات والعلم الطبيعي بطريق القياس للمنطق^(١) .

٥ - الرزى :

وكانت هذه الفلسفة الطبيعية التي أوجزنا الكلام فيها ، هي المفهوم عند علماء القرن التاسع (الثالث المجرى) من إطلاق لفظ الفلسفة ، وذلك في مقابل علم الكلام ؛ وكانت هذه الفلسفة تُنسب إلى فيثاغورس ، وبقيت إلى القرن العاشر .

وكان أكبر ممثليها الرازي الطبيب المشهور (المتوفى عام ٩٢٣ أو ٩٣٢ م)^(٢) .

(١) محمد القارىء هذه المحاور مبسطة في كتاب مروج الذهب للمسعودي ج ٨ ص ١٧٢ من طبعة باريس .
(٢) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ، « طبيب للسلمين غير مدافع » ، كما يقول مساعد في كتابه « طبقات الأمم » ، وكانت كتبه الطبية أكبر كتب الطب في العمور الوسطى ، وقد ترجمت إلى اللاتينية ، وظل الرازي في أوروبا حجة في الطب لا يتازع حتى القرن السابع عشر . يقول ابن أبي أصيبعة إنه توفي عام ٣٢٠ هـ . على أن في تاريخ وقته خلافاً ، يقول البيهقي مثلاً في رسالته في فهرس كتب الرازي إنه ولد بالري لفرقة شعبان عام ٢٥١ هـ وتوفي بها لخمس من شعبان ٣١٣ هـ . ويذهب الصفي في كتابه « نكت المبيان في نكت السيان » إلى أنه توفي عام ٣١١ هـ — أما فيما يتعلق بفلسفة الرازي والمراجع إلى معرفتها فليرجع القارىء إلى آخر ما ظهر عنه ، وهو مقالة عنه في حائرة المألوف الإسلامية تعاون على كتابتها ب . كراوس P. Kraus و س . بينس S. Pines ، وكتاب لهذا الأخير ظهر حديثاً ضمن فيه =

وُلد الرازي بالري ، وقد تَعَفَّفَ ثقافة رياضية ، ثم أَلْجَأَ على تعلم الطب والفلسفة الطبيعية بشغف عظيم . ولكنه كان يَنْفِرُ من علم الكلام^(١) . ودرس المنطق ، حتى انتهى إلى معرفة أشكال القياس الخَلْطِيَّةِ ، في كتاب القياس . وبعد أن تَوَلَّى تَديرَ بيمارستان الري وبغداد شرع في الأسفار ، ونزل في قصور ملوك كثيرين ، منهم منصورُ بن إسحاق الساماني^(٢) ، وقد وضع باسمه كتاباً في الطب .

كان الرازي يُعَظِّمُ صناعةَ الطب وما تتطلبه من دراسات ؛ وهو يُؤَثِّرُ الحكمة التي تضافرت على تكوينها القرون وَوَعَتْهَا بطونُ الكتب ، ويعتبرها خيراً من

== مقداراً كبيراً لرازي : ويسى Beiträge zur islamischen Atomenlehre, Berlin 1936, S. 34-93 ، وقد نشرنا هذا الكتاب الأخير بالربية . على أن ب . كراوس قد نشر الجزء الخامس الرد على الرازي من كتاب أعلام النبوة ، وهو مؤلف اسماعيلي يُسمى أياً عام الرازي — على مجلة Orientalia التي تصدر بروما ، عام ١٩٣٦ ن ٣٦ — ٥٦ ، ٣٥٨ — ٣٧٨ ، كما نشر رسالة البيروني في فهرست كتب الرازي (باريس ١٩٣٦) ، وفي هذه الرسالة ، إلى جانب إحصاء كتب الرازي ، شيء عن أخلاقه وحاله وتأثيره وتاريخ حياته . ومن أحسن ما يشار إليها لمعرفة كثير من فلسفة الرازي جزء كبير من كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو (طبعة برلين ١٣٤١ هـ) ، ورسائل الرازي الفلسفية التي نشرها كراوس بالقاهرة ١٩٣٩ ؛ وفي هذه الرسالة سم كراوس ما سبق له أن نشره متعلقاً بالرازي وأضاف إلى ذلك أجزاء من كتب الرازي ، متفقاً بما كتبه عنه ناصر خسرو .

(١) يقول مساعد في طبقات الأئمة إن الرازي لم يوفل في علم الكلام ، ولا علم فخره الألفي ، فاضطرب لذلك رأيه ، وتقلد آراء سخرينة ، وضم أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى بسيلهم ؛ وهو إلى جانب تقصيره في الدين كان يَكِيدُ للأديان حياءً ، وكان يطن في النسوة ؛ وقد رد أبو حاتم الرازي في كتابه أعلام النبوة على ما زعمه الرازي الطليب من أن النبوة لا تتفق مع الحكمة وأنها السبب في المداوة والهلاك للبشر ، فليرجع القاري إلى ذلك الكتاب ، والرازي إذ يطن في الأديان والنبوات يعتقد — ابتغاء لمذهب في حدوث العالم وفائه — أن النظر في الفلسفة هو السبيل إلى الخلاص من كدورات المادة ومن آلام هذا العالم .

(٢) هو أبو صالح منصور بن توح بن نصر بن اسماعيل بن أحمد بن أحمد بن سامان صاحب خراسان وما وراء النهر وتوفي عام ٣٦٥ هـ .

التجارب التي يكتسبها شخص واحد في حياته القصيرة ؛ وهو يفضل هذه التجارب على نتائج الاستدلالات المنطقية التي لم تُمَحَصَّنها التجربة^(١) .

يذهب الرازي إلى أن النفس هي التي لها الشأن الأول فيما بينها وبين البدن من صائد^(٢) ؛ وإذ، ما يجري في نفس الإنسان من خواطر وما تعانیه من آلام يمكن عند الرازي أن يُستَشَفَّ من خلال الملامح الظاهرة ، ولذلك فقد أوجب الرازي على طبيب الجسم أن يكون طبيباً للروح أيضاً ؛ ولذلك وضع قواعد لطب الروحاني ، هي ضرب من التدبير للنفس^(٣) . ولم يكن الرازي يحفل بأوامر الشريعة كتحريم الخمر وما إليه . ويظهر أن زعته الإباحية^(٤) هي التي أدت به إلى التساؤم . وقد وجد الرازي أن الشر في الوجود أكثر من الخير^(٥) ، وهو يعرف الالفة بأنها ليست سوى الراحة من الألم^(٦) .

(١) ارجع إلى طبقات الأطباء ج ١ ص ٣١٤ — ٣١٥ .

(٢) قال الرازي : على الطبيب أن يوفهم مريضه المعنى ويرجيه بها ، وإن لم يبقَ ذلك ، فراجع الجسم تأييد لأخلاق النفس .

(٣) للرازي كتاب في الطب الروحاني قام بنشره پ . كراوس P. Kraus في جامعة القاهرة .

(٤) وقد طعن البعض في الرازي وعابوه واتهموه بأنه حائد عن سيرة الفلاسفة ، فأب في الدفاع عن نفسه كتاب السيرة الفلسفية (نشره كراوس في مجلة Orientalia ١٩٣٥ ص ٣٠٠ — ٣٢١ ثم ضمن رسائل الرازي) ، وقد بين فيه مذهبه في الأخلاق .

(٥) يقول ابن ميسون في كتابه « دلائل الحائرين » (ج ٣ فصل ١٢ ص ٨٦) « للرازي كتاب مشهور وصفه بالإلهيات ، ضمنه من هذيانه وجهالاته عظام ، ومن بطلته غرض ارتكبه ، وهو أن الصبر في الوجود أكثر من الخير ، وأنتك إذا قاومت بين راحة الإنسان وفدائه في مدة راحته فغ ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والساعات والزمانات والأنكاد والأحزان والنكبات فتجد أن وجوده ، يعني الإنسان ، قيمة وشئ عظيم » .

(٦) انظر كتاب زاد للسافرين لناصر خسرو ص ٢٣١ — ٢٣٥ ؛ والالفة ، كما يمكن معرفتها من هذا المصدر ، هي نتيجة رجوع إلى الحالة الطبيعية التي كان اضطرابها سبباً في ألم .

ومع أن الرازي كان يُعَظِّمُ شأنَ أرسطو وجالينوس ، فإنه لم يُكَلِّفْ نفسه مشقةً خاصةً لتعمق في فهم مؤلفاتها . وقد اجتهد في دراسة الكيمياء ، وكان يعتبر أنها صناعة صحيحة تستند إلى وجود مادة أولية ، وأنها صناعة لا غنى للفيلسوف عنها^(١) ؛ بل كان يعتقد أن فيثاغورس وديمقريط وأفلاطون وأرسطو وجالينوس كانوا من المشتغلين بالكيمياء .

وقد خالف الرازي أصحابَ أرسطو بقوله إن الجسم يحوى في ذاته مبدأ الحركة^(٢) ؛ ولو أن الرازي هذا وجد مَنْ يُؤْمِنُ به وَيَتِمُّ بناءَهُ لكان نظرية مُثْمِرةً في العلم الطبيعي .

ومذهب الرازي فيما بعد الطبيعة يقوم على النظريات القديمة التي كان معاصروه ينسبونها إلى أنكساغوراس وأنبازوقليس وماني وغيرهم . ورأسُ مذهبه خمسُ مبادئ قديمة هي : الباري تعالى ، والنفس الكلية ، والهيولى الأولى ، والكان المطلق ، والزمان المطلق ؛ وهي المبادئ التي لا بد منها لوجود هذا العالم . فالإحساسات الجزئية تدل على الهيولى بالمعنى المطلق ؛ والجمع بين محسوسات مختلفة يستلزم للكان ؛ وإدراك ما يختلف على المادة من أحوال وتغير يستلزم القول بالزمان ؛ ووجود الأحياء يدلنا على وجود النفس ؛ ووجود العقل ، بعض

(١) يقول الرازي : أنا لا أسمى فيلسوفاً إلا من كان قد علم صناعة الكيمياء ، لأنه قد استغنى عن التكسب من أوساخ الناس ، ونزه عما في أيديهم . وله كتب في الصنعة والذراع عنها . ولكن يؤخذ من كتاب تاريخ حكماء الإسلام لطهير الدين اليبهقي (مطبوع بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ من ٦ - ٣ ، وهو تنسخة صوان الحكمة الذي نشر في لاهور ، ١٣٥١ هـ) أنه ترك الكيمياء وانصرف لطلب فائقته .

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة كتاباً للرازي في هذا المعنى . وفكرة الرازي هذه فكرة جديدة تارض الفلاسفة القديمة للأوروثية ، وهي تفهم ما ذهب إليه لينتز في القرن السابع عشر .

للكائنات الحية وقدرتها على إتقان الصنعة يدك على وجود خالق أحسن كل شيء خلقه^(١).

ومع أن الرازي كان يقول بـقدم المبادئ الخمسة ، فهو يقول بوجود خالق ، بل هو يقص علينا حكاية الخلق ؛ وأول المخلوقات نور روحاني خالص بسيط ، وهو الهيولى أو الأصل الذي تتقوّم منه النفوس ؛ وهي جواهر روحانية نورانية بسيطة ؛ ويُسمّى هذا الأصل النوراني أو الهيولى النورانية ، أو العالم العلوي الذي نشأت منه النفوس ، بالعقل أو النور الفاضل من نور الله . ويتّبع النور ظلّ خلقت منه النفوس الحيوانية خادمة للنفس الناطقة .

على أنه قد وُجد منذ وجود النور الروحاني البسيط موجودٌ مُركّب ، هو الجسم ، ومن ظلّه تكوّنت الطبائع الأربع ، وهي : الحارّ والبارد واليابس والرطب . والأجسام العلوية والسفلية كلها مؤلّفة من هذه العناصر الأربعة .

(١) انظر البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ، طبعة لبيّنزج ، ١٩٢٥ م ١٦٣ . وقد ساعدت المصادر التي كثرت حديثاً ، والتي أشرنا إليها ، على بيان تفصيل مذهب الرازي في هذه القدماء الخمسة ؛ فله رأى خاص في الهيولى ، فهي عنده قديمة ، وكانت موجودة بالفعل قبل أن تتصور بصورة الأجسام ، وهو يسميها الهيولى الملائكة ، وله براهين على قدمها . وعنده أن الأجسام تتألف من أجزاء من الهيولى لا تتجزأ ، ولها مساحة ، ومن أجزاء من الخلاء تنسب لها ؛ والخلاء عنده جوهر موجود بالفعل ؛ ويملأ الرازي اختلاف كميات الأشياء ومركباتها على أساس رأيه في تأليف الأجسام . والرازي أيضاً مذهب في السكان ؛ فهو عنده قديم ، وهو مكان مطلق أو كلي ، هو بمثابة وعاء يصرى أجساماً ، ولا يرتفع وإن ارتفع ما فيه ، وسكان مضاف أو جزئي ، يتعلق بالسكن فيه ؛ فإذا لم يكن للسكن لم يكن مكان . وكذلك الزمان ؛ فهو : زمان مطلق ، هو المدة والدهر ، وهو قديم ومتحرك غير لايت ؛ وزمان محصور ، هو الذي يعرف من نوعهم حركات الأملك . ومجد القاري تفصيل هذا كله وتفصيل حدوث العالم ومقارنة آراء الرازي بنيرها في كتاب الدكتور بينيس الذي قدمنا الإشارة إليه .

وهذا كله موجود منذ الأزل ، لم يسبقه زمان ، لأن الله لم يزل حالقاً^(١) .
ويدل كلام الرازي نفسه دلالة بيّنة على أنه كان مُتَجَمِّعاً ، وعنده أن الأجرام
الساوية مكوّنة من نفس العناصر التي تتكوّن منها الأجسام الأرضية ، وأن
هذه دائماً عرضة لتأثير تلك .

٦ - الدهرية :

كان الرازي بأرائه هذه ناقداً مُهاجماً في ناحيتين : فهو من جهة يُهاجم
التوحيد الإسلامي الذي يفكر أن يكون إلى جانب الله شيء قديم كالنفس أو المادة
الأولى أو المكان أو الزمان التي قال بقدمها الرازي . وكان الرازي من جهة أخرى
يُهاجم مذهب الدهريين الذين لا يؤمنون بخالق للكون .

وكثيراً ما يذكرُ المؤلفون للمسلمون مذهب الدهرية ، متكرّرين له بالطبع
الإنكار الذي يليق بهم كوحّدين ، وهو ، وإن كان يظهر أنه صادف قبولا
عند الكثيرين ، فإنه لم يتغلّ نصيراً ذا شأن .

(١) وفي كتاب أعلام النبوة (ص ١٠ وما بعدها) وزاد المسافر (ص ١١٥)
بياناً لملّة حدوث العالم عند الرازي ، وهو يختلف عن هذا البيان المبادئ الخمسة القديمة ؛
ولكن النفس حرّ كتبها شهوة إلى التجسّل في هذا العالم ، ولم تعلم — بلهاتها —
ما سيلحقها من الوبال إذا هي تجسّلت ؛ ثم إنها تجزّت عما أرادت ، فأعطتها الباري على أحداث
هذا العالم ، رحة منه وملأ منه أنها إذا ذاقته وبال ما اكتسبت عادت إلى عالمها وسكن
استطابها . وبعد تعلق النفس بالهوى أرسل الله العقل ، ليوقظ النفس من نومها في هذا
الميسكل الإنساني ، وليدفعها على السبيل إلى عالمها الحقيقي . والوسيلة إلى خلاص النفس من
كدورات المادة هي النظر في الفلسفة ؛ والنفس تبقى في هذا العالم السفلي حتى تخلص منه كلياً
بالفلسفة وتعود إلى عالمها . عند ذلك يزول هذا العالم ، وتعود النفس والهوى إلى الحالة الأولى
التي كانت عليها منذ الأزل . ويرجع القاري إلى تفصيل هذا الرأي والاعتراضات التي وجهت
إليه في كتاب أعلام النبوة وإلى المصادر التي أشرنا إليها . وبين ناصر خسرو (زاد المسافر
ص ١١٤ — ١١٥) السبب في اختيار الرازي لهذا الرأي في الخلق ، رغبة منه في تجنب
ما ينشأ عن القول بالخلق بالطبع أو بالإرادة ، من صعوبات .

وَيَسْتَحْيِ أَصْحَابُ الدَّهْرِ (ب ١ ف ٢ ق ٢) بالملايين أو الحسين أو منكري الخلق أو أهل التناسخ أو نحو ذلك من الأسماء ، ولكننا لا نعرف عن آرائهم شيئاً أدق من هذا^(١) . ومهما يكن من الأمر فإن الدهريين لم يشعروا بحاجة إلى رد كل ما في الوجود إلى مبدأ واحد خالق مُنزَّه عن المادة ، أما الذين شعروا بهذا

(١) الدهرية نسبة إلى الدهر ، وهو الزمان المهلك الذي لا ينتهي . ومن العجيب أن كلا من كلمة « زمان » و « دهر » لها في اللغة معنى الإضفاف والإنفاء والإهلاك . وقد جاء في القرآن الكريم ذكر الدهر المهلك في آية ٢٤ من سورة ٤٥ (الجاثية) : « ودلوا : ما هي إلا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا ، وما يهلكنا إلا الدهر » ، وعند بعض المفسرين أن هذه الآية تتضمن القول ببقاء النوع الإنساني أو القول بالتناسخ .

وعلى كل حال فالدهر هو الزمان المطلق الذي يبقى ، وإن فُتت الحوادث . وقد جرى الشعراء الجاهليون على استعمال مفهوم شعري مساعد لهم في التعبير عن مجرى الحوادث السكونية وتصرف الأقدار فقالوا : الدهر ، الزمان ، القبال ، الأيام ، للتون ، الحدثن ، النال . . الخ ، وكلها بمعنى واحد هو القوة غير الشخصية التي تتصرف في الأشياء والناس . فالقول بالدهر قول بموت مهلك تتصرف أحياناً تصرفاً غاشماً ، لكنها ليست على كل حال قوة متدسة ولا إلهية ، وليس في عملها حكمة .

ويظهر أن القول بالدهر أصبح مع سهرور الزمان في نظر المسلمين مساوياً لإنكار الأرواح والحياة الآخرة أو القول بالمادية ، مع إنكار الخالق والقول بقدم العالم . وما يلقى نوراً على ذلك قول النزالي في اللغز من الضلال عند كلامه عن أسنات الفلاسفة إن الدهريين « طائفة من الأقدمين جعلوا الصانع المدبر العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع ، ولم يزل الحيوان من الطقة والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون أبداً ، وهذا هو الزنادقة » . أما الشهرستاني (الملل ص ٧٤ من الجزء الثاني طبعة القاهرة ١٣٤٧ هـ ، على هامش الفصل لابن خزم) فهو في إحصائه لأهل الأهواء والنحل العبايين لأهل الديانات يقول عن طائفة يسميهم الطبيعيين الدهريين إنهم معطلة لا اعتقاد لهم بشيء ولا يؤمنون بالمعاد وينكرون كل ما وراء المحسوس ولا يثبتون معقولا ، وإن كان يقول في موضع آخر (ص ٧٦) إن الطبيعيين الدهريين يقولون بالمحسوس وينكرون للمعقول ، على حين أن الفلاسفة الدهريين يقولون بالمحسوس والمعقول وينكرون الحدود والأحكام . وأندم كلام عن الدهرية ما يهوله الجاحظ في كتاب الحيوان (ج ٧ ص ٥ - ٦ من طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ - ١٩٠٦ م من أنهم ينكرون الخالق والنبوت والبعث والثواب والعقاب ويردون كل شيء إلى فعل الأفلاك ولا يعرفون خيراً ولا شراً سوى القذة واللغمة — راجع مادة دهرية في دائرة المعارف الإسلامية .

فهم فلاسفة الإسلام الذين لم يكن لهم محيص عن هذا المبدأ ، لكي تتفق فلسفتهم
 بعض الاتفاق مع عقيدة الإسلام . ولم تكن الفلسفة الطبيعية لتصلح لهذا الغرض ،
 لأنها كانت تُعنى بما يجرى في الطبيعة من حوادث متنوعة أو متضادة في الغالب
 أكثر مما كانت تعنى بالبحث عن علة أولى واحدة لهذا العالم في جملة . والذي
 أدرك هذا الغرض أحسن مما أدركه غيره هو مذهب أرسطو في الثوب الأفلاطوني
 الجديد ، لأن هذا المذهب كان يتجه ، في نظرياته الإلهية المشرقة بروح الطريقة
 المنطقية ، إلى أن يرُدَّ كل موجود إلى الوجود الأعلى ، أو أن يشتق الأشياء كلها
 من مبدأ فَعَالٍ أسى منها جميعاً .

ولكن قبل أن ننقل إلى الكلام عن هذا الانجاء الفكري الذي بدأ في
 الظهور منذ القرن التاسع (الثالث من الهجرة) لا بد لنا من أن نتكلم عن محاولة
 لمزج الفلسفة الطبيعية بتعاليم الدين على نحو جميل من ذلك ما يُعتبر فلسفة للدين ،
 [تلك هي محاولة إخوان الصفا] .

٢ - إخوان الصفاء بالبصرة^(١)

١ - الفرامطة :

في بلاد الشرق ، حيث كان كل دين يكون ما يشبه دولة في داخل الدولة ، كانت الأحزاب السياسية تظهر دائماً في صورة فرق دينية ، إن كانت تريد أن يكون لها أنصاراً نطلقاً .

ومن أصول المدين الإسلامي أنه لا يميز إنساناً على آخر ، ولا يُقَرُّ نظام الطوائف أو الطبقات الاجتماعية ، ولكنَّ العلم دائماً ما للزوة من أثر ، فنشأ من ذلك أنه بدأت توضع مراتب في التقوى ودرجات في المعرفة ، بقدر ما كانت تسمح بذلك الجماعة أو الحزب ؛ فتكونت جماعات سرية تتألف من طبقات

(١) يسون أنفسهم إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، وأهل العدل وأبناء الحمد ، وهم ، كما يقولون ، عصاية تأملت بالعمرة والمداينة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنجاسة ، وذلك بالبصرة في القرن الرابع الهجري ، وقد وضعوا لأنفسهم مذهباً ، وزعموا أن الشريعة دلت على إلهااته ، واختلطت بالضلالات ، فأرادوا تطهيرها بالفلسفة ، معتقدين أنه متى انتقلت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية ، فقد حصل السكال ؛ لذلك ألفوا رسائلهم التي سبأت في وصفها ، وكتبوا أسماءهم ، وبنوا فيها من كل فن « بلا إسراع ولا كفاية » ؛ وفيها خرافات وكنائيات وتلفيقات وتزييفات ، وطارها بحس هذا ، ويجد أنها تفتش من كل مذهب ، وتمزج الدين بالفلسفة مزجا غير سائق ؛ فالآيات والأحاديث تحنى بين العبارات الفلسفية نحشوا ، ويستشهد بها في غير موضعها ؛ غير أن لهذه الرسائل شأنها الفلسفي من حيث تعبيرها عن المصير الذي كتبت فيه وأنها لعامة المثقفين ، ولها شأنها التاريخي والأدبي . ارجع إلى ما كتب عن إخوان الصفاء في دائرة المعارف الإسلامية وكذلك مقدمة الأستاذ الدكتور طه حسين ، والرحوم أحمد زكي باشا لرسائل إخوان الصفاء طبعة مصر ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م . وقد ظهر أخيراً كتاب جيد عن إخوان الصفاء للأستاذ عمر المسوقي ، فليرجع إليه القارى . وقد أشار النزالي في النقد إلى قيمة رسائل إخوان الصفاء وإلى ما فيها من حشو ومن حق وباطل - النقد ، الضلال ، طبعة القاهرة ١٣٠٩ هـ ، ١٩٤١ ، ١٩٤٢ .

متفاوتة ، ولعلها من هذه الطبقات أو مادونها عقيدة سرّية ، كثير منها مُقَبَّس من الفلسفة الطبيعية عند أصحاب المذهب الفيثاغوري الجديد .

وكانت هذه الجماعات ترمي إلى التغلب والوصول إلى السلطة السياسية ، وفي سبيل هذه الغاية لم تجد حرجاً من الذرع بجميع الوسائل . وصار أعضاءها يُؤوِّلون القرآن خلاصتهم وأويلاً مجازياً . نعم ، لقد كانوا يردّون هذه الحكمة السريّة إلى أنبياء ممن وردت أسماؤهم في التوراة أو في القرآن ، ولكن وراءها في الحقيقة أشخاص الفلاسفة الوثنيين .

وقد انقلبت الفلسفة على أيدي هؤلاء المؤسسين للجمعيات السريّة إلى أحازيم سياسية ، وكان بعض المفكرين النظريين يرون أن النجوم والكواكب ذات نفوس وعقول عليا ، وأن هذه تتجسد في آدميين لتدير السياسة العملية الدنيوية ، فكانوا يقادرون أن مساعدة هذه الدول على إقامة دولة العدل على هذه الأرض من الواجبات الدنيوية . وأحسن ما نستطيع أن نقوله في وصف هذه الجماعات التي كانت تشتمل بذلك هو أنها تشبه الجماعات التي كانت ، حتى عهد سبديّ سنت سيون^(١) وما إليها من ظواهر القرن التاسع عشر ، تتألف عادة في البلاد التي يُضَيَّقُ فيها على حرية الفكر .

(١) سنت سيون Saint Simon اشتراك فرنسي ، ولد بباريس عام ١٧٦٠ م ، وتوفي بها عام ١٨٢٥ ، وهو مؤسس الاشتراكية الفرنسية ؛ وآراؤه الأساسية هي عبارة عن معارضة لثورة الفرنسية ولزعمة نابليون الحربية . كان سنت سيون يريد أن يكون رؤساء الصناعة هم المسيطرون على المجتمع ، وأن يخرج التوجيه الروحي للمجتمع من يد الكهنة إلى يد رجال العلم وأن تنفق الجماعة على إلغاء الحرب وعلى التنظيم للعدل للمنتفع على أيدي أكفاء الرجال ؛ وقد بحث مسألة الفقراء ، وعنده أن الجماعة يجب أن تسمى كلها إلى تحسين حال الطبقة الفقيرة من الوجهتين الحقة والجسدية ، وأن تنظم نفسها على الطريقة المثلى لتحقيق هذه الغاية .

كان عبد الله بن ميمون ، رئيسُ فرقة القرامطة^(١) ، مؤسساً لحركة من هذا الطراز في النصف الثاني من القرن التاسع (الثالث الهجري) . كان فارسي الأصل ، وكان يشتغل بمعالجة العيون ، وتدرَّب على مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، واستطاع أن يؤلِّف بين أهل الإيمان وبين الزنادقة ، وأن يجعل منهم حزبا يعمل على إسقاط الدولة العباسية . وكان يَحْتال في اجتذاب البعض بإظهار السحرة والسحر والتخريق^(٢) ، وفي اجتذاب البعض الآخر بإظهار الزهد والعبادة ومعرفة الفلسفة ؛ وكان علمه أبيض اللون ، لأنه كان يزعم أن دينه دين النور الخالص الذي ستقرُّج النفوس إليه بعد مطافها على هذه الأرض . وكان يدعو إلى احتقار الجسد والاستهانة بالماديات وإلى اشتراك جميع أعضاء الجمعية المتأخين ، في

== وجاء بعد سنت سيمون أتباعه ، فنحروا مبادئه ، وصار لهم أنصار ؛ فألفوا جمعية ذات طبقات ثلاث ، وهي أشبه بأسرة واحدة تعيش من مصدر واحد . وكان لها شارة خاصة . دعت هذه الجمعية إلى إلغاء الوراثة ، وإلى ضم كل أدوات الصناعة وإسناد إدارتها للجماعة ، بحيث تصبح هذه هي المالكة ، وتسهل لطوائف وموظفين بإدارة أملاكها ؛ وهم يصرون على حقن الجدارة والاستحقاق ، فيريدون مثلاً أن يسند لكل فرد من العمل ما يناسب كفاءته ، وأن يكافأ بمقدار عمله ؛ ونظريتهم في الحكومة هي أن تكون ضريباً من الأرستقراطية الروحية أو العلمية ، وقد نادوا بتحرير المرأة مساواتها بالرجل مساواة مطلقة ؛ والرجل والمرأة هما « الشخص الاجتماعي » وتربطهما صلة القيام بواجب الدين والدولة والأسرة . وهم يقرمون قانون الزواج المسيحي ، وقد قضى على حركتهم حوالي عام ١٨٣٢ .

(١) هو عبد الله بن ميمون القنداح (للتوفي حوالي عام ٢٦١ هـ) وأبوه يسمى أبا شاكر ميمون بن ديسان ، صاحب كتاب الميزان في خصرة الزندقة ؛ وأصله من بلدة قرب الأحواز ؛ وسمى عبد الله بالقنداح ، لأنه كان يسالج السيوف ويقدها ، ومن أتباعه حمدان فرسط ومحمد بن الحسينة . وقد أحدثت القرامطة قلاقل وفتناً في نواح متعددة . راجع ما كتب عن عبد الله بن ميمون في دائرة المعارف الإسلامية ، وكذلك ما كتب عن القرامطة لتأثيرهم وانتشارهم وآراءهم . انظر فهرس ابن التميمي من ٩٨٦ — ٩٨٨ ، والكامل لابن الأثير ج ٨ من ٢١ — ٢٣ ، طبعة نوربرج ليدن ١٨٦٦ .

(٢) كان يخبر بالأحداث السكائنة في البلاد الشاسعة مستعيناً بطيور يطلقها أعوانه منها ، فيخبر من حضر ، فيتموه ذلك ملهم ، إلى غير ذلك من أنواع السحر والتارخيات .

الخبرات ، وإلى التضحية بالنفس في سبيل الجماعة ، وإلى أن يكون الإنسان موالياً لرئيسه مطيعاً له حتى الموت ، لأن الجماعة التي ألتها كانت طبقات بعضها فوق بعض ، مما يقتضى بالطاعة والتضحية .

وسراتب الوجود عند هذه الجماعة هي : الله فالعقل فالنفس فالسكان فالزمان ؛ وطبقاً لهذه المراتب كانوا يتخيلون أن المظهر الإلهي لا يتجلى في السكون فحسب . بل يتجلى أيضاً في نظام جماعتهم للتفاوتة المراتب .

٢ - انقراض الصفاء ودائرة معارفهم الفلسفية (رسائلهم) :

وكانت المراكز الكبرى لنشاط القرامطة في البصرة والكوفة ، ومجد في البصرة في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) ، جماعة صغيرة من الرجال ، تكون من أربع طبقات ، على أننا لا نعرف على وجه اليقين مبالغ نجاح هؤلاء الإخوان في تحقيق المثل الأعلى الذي كانوا يرمون إليه من تقسيم جماعتهم . والطبقة الأولى منهم شيان يتراوح عمرهم بين خمسة عشر وثلاثين ، تُنشأ نفوسهم على القطرة ؛ ونظراً لأنهم تلاميذ فواجب عليهم أن يتقادوا لأسانئهم انقياداً تاماً . أما الطبقة الثانية فرجال بين الثلاثين والأربعين ، تفتح لهم أبواب الحكمة الدنيوية ، ويتأثرون - معرفة بالآشياء - طريق الرمز . والطبقة الثالثة أفراد منهم بين الأربعين والخمسين ، وهم يعرفون الناموس الإلهي معرفة كاملة مطابقة لدرجتهم ؛ وهذه هي طبقة الأنبياء . حتى إذا نيف الرجل على الخمسين ارتقى إلى الطبقة العليا ، وصار يشهد حقائق الأشياء على ما هي عليه ، كالملائكة المقربين ، وفي هذا المقام يكون فوق الطبيعة والشرعية والناموس^(١) .

وقد انتهى إلينا عن هذه المعصية من الإخوان رسائل هي أشبه أن تكون دائرة معارف شاملة لعلوم ذلك العصر ومرتبعة بحسب الإخوان وتقدمهم في المعرفة . وهي تتألف من إحدى وخمسين رسالة (ربما كانت في الأصل خمسين ^(١)) مختلفة في نوع موضوعاتها ومصادرها ، بحيث أن الذين اشتركوا في تأليفها أو جمعها لم ينجحوا في إرازها منسجمة انسجاماً تاماً . وبالإجمال ففي دائرة المعارف هاته غنوسية مأخوذة من مختلف المذاهب ، وهي تقوم على دعائم مستمدة من العلم الطبيعي ، ولها من وراء هذا أغراض سياسية .

ويبدأ إخوان الصفا بيان فلسفتهم بالنظر في الرياضيات نظراً لعلومها بالتلاعب بالأعداد والحروف ؛ وجد أن ينتقلوا إلى المنطق والطبيعات ، رادّين كل شيء إلى النفس وما لها من قوى ، يعضون في بيانهم حتى ينتهوا أخيراً إلى الاقتراب من معرفة الله على غلط صوفي خفي مشرب بروح سحرية . وجهة القول في آرائهم أنها تبدو مذهب جماعة مضطهدة ، تطل النزاهات السياسية منه بين حين وآخر ، ونرى من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام ، وما قاموا به من كفاح ، وما استهدقوا له من أسلافهم من جور ؛ وننبين منه ما كان يحتاج في نفوسهم من أمل ، وما نادوا به من تسامح وصبر ، وهم يلتبسون في هذه الفلسفة الروحية سلوى لنفوسهم ، أو خلاصاً وتطهيراً لها ؛ وهذه الفلسفة هي دينهم .

وهم ينادون بأن يكون الواحد منهم مخلصاً حتى الموت ، إذ أن ملاقات الموت في سبيل صلاح الإخوان هي عندهم الجهاد الصحيح ؛ وكانوا يؤثرون المصير إلى مكة بأنه مثل ضرب به الله لطف الإنسان على هذه الأرض ^(٢) ، فأوجبوا على

(١) خمسون منها في خمسين نوعاً من الحكمة ، والملاية والخمسون بامعة لأنواع اللغات على طريق الاختصار والإيجاز .

(٢) رسائل ج ٢ ص ١١٩ .

لإنسان أن يساعد أخاه في هذه الحياة بكل ما يتسع له جُهدُه ؛ فيجسب على ذى المال أن يجعل للفقير ظلاً من ماله ، وعلى ذى العلم أن يُعلِّم أخاه الجاهل ، غير أن العلم — كما نراه في رسائل الإخوان — جُسب على خاصة المستبصرين من أفراد الطبقة العليا .

ويظهر أن إخوان الصفا في البصرة ، وفرع جماعتهم في بغداد ، كانوا يَحْيَوْنَ حياة حادثة ؛ وراى كانت نسبة إخوان الصفا إلى القرامطة شبيهة بنسبة أصحاب التعميد المحدثين إلى أتباع « ملك صهيون » الذين ناروا وأحدثوا حروباً ، ودعوا إلى إعادة التعميد^(١) .

(١) جرت عادة المسيحيين ، واليهود من قبلهم ، على تسميد من يدخل في دينهم ، أى غمره في الماء ، لتطهيره من دنس الوثنية ، وليكون ذلك إشارة إلى غفران ذنوبه ، وشرطاً في اعتباره من جملة المسيحيين . وفي أواخر القرن الثانى من ميلاد سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام ظهر تسميد الأطفال ، ونق كالشاذ في القرون التالية ، وكان البعض يؤخر التسميد حتى يقطع شوطاً من حياته ، ثم يسمد بعد ذلك لمحو ذنوبه . ولما جاء القديس أوغسطين كان أثر التعميد في نظره محو الذنوب التى ارتكبتها الإنسان قبله ، وكذلك محو الخطيئة للورثة من خطيئة آدم الأولى عليه السلام ، ولومات الطفل من غير أن يسمد كانت الخطيئة التى ورثها عن أبيه الأول كافية في منعه من دخول مملكة السماء ، لذلك يجب تسميد العامل لمحو الخطيئة الأولى . ثم جاء مؤتمر ترنت قوى نظرية الخطيئة الأولى بقريره أن خطيئة آدم تقتل بالوراثة إلى جميع أبنائه ، ولا يزوها إلا التعميد ، ثم جاء عصر الإصلاح فلم يشكر كبار المصلحين مثل لوتر وزونجلي تسميد الأطفال ، وكان إصلاحهم في مجلته رزينا غير عنيف ؛ ولكن طهر إلى جانب هؤلاء المصلحين المتدينين حزب متطرف اعتبروا لوتر وزونجلي أنصاف مصلحين ، هدموا البيت القديم ولم يبنوا مكانه . وقد يؤس هؤلاء المتطرفون من إصلاح الكنيسة القديمة ، فأرادوا أن يبنوا من جديد على أساس التفسير الحرفى للنسوس المقدسة ، ومن غير استمانة بالدولة ولا بغيرها من النظم الموجودة ، وبالجملة أرادوا « أن يصلحوا عمل المصلحين » وكان من آرائهم أنهم طعنوا في صحة تسميد الأطفال ، وقالوا إن التعميد لا يجوز إلا للكبار ، فطالبوا بإعادة التعميد ، ولذلك سموا أصحاب التعميد الجديد (Wiedertäufer أو بالانجليزية Anabaptists) وقد ذكرهم المصلحون المعتدلون وردوا عليهم لتطرفهم ؛ ولم آراء في علاقة الكنيسة بالدولة وفي الدين والسياسة ، فنادوا بالمساواة المطلقة وبشوعية الممتلكات ، وقاموا بثورات وحروب واستولوا على بعض البلاد في ألمانيا . ولما رأس حركتهم الثورية بروكهولدت Broekholdt التى =

وقد ذكر لنا المتأخرون أن من إخوان الصفا الذين اشتركوا في تأليف دائرة معارفهم : أما سليمان محمد بن معشر البسقي المعروف بالمقدس ، وأبا الحسن علي بن هارون الزنجاني ، ومحمد بن أحمد التهرجوري ، والموقي ، وزيد بن رطاعة^(١) ؛ وفي أيام ظهور هؤلاء الإخوان كانت الخلافة العباسية قد اضطرت أن تنزل نزولا تاماً عن سلطتها السياسية لأسرة بني بويه الشيعة في النصف الأول من القرن الرابع الهجري ؛ وربما كان هذا الأمر مناسماً لظهور دائرة معارف تجمع بين مذاهب الشيعة والمعتزلة ، وبين ثمرات الفلسفة ، وتؤلف منها جميعاً مذهباً يناسب العامة .

٣ — نزعة التفقيس^(٢) :

ويعترف إخوان الصفا أنفسهم بما في مذهبهم من تفسيق ، أعني الاقتباس

== صرف في التاريخ باسم John of Leiden ، أعلن أنه خليفة داود ، واتخذ لنفسه حقوق الملك والسلطة المطلقة ، ولقب « ملك صهيون » وادعى ضرباً من الوحي ، وأباح محمد الزوجات . ولهم آراء في المسيح ، فهم متهمون بإنكار التجسد ، ولهم آراء في واجبات المؤمن لزاء الدولة وفي تحرير حرمان المذنبين ومقاطعتهم ؛ وهؤلاء المطرفون في حزب الإصلاح ، بما أحدثوا من حروب وثورات ، بالنسبة لكبار الصالحين المتدلين يشبهون الفراسطة بقتلهم وحروبهم بالنسبة لإخوان الصفا المحدثين . وأرجو أن يكون في هذا ما يوضح المغالطة التي أرادها المؤلف ، انظر مادتي Baptists و Anabaptists في دائرة المعارف البريطانية ، وفي دائرة معارف الدين والأخلاق .

(١) وفي كتاب نزعة الأرواح وروضة الأفراح للعمري (مصور بمكتبة الجامعة من ١٧٧) وكتاب تاريخ حكماء الإسلام (هو تنبأ سوان الحكمة ، التي طبع في لاهور ١٣٥١ هـ) للبيهي (مخطوط يدار الكتب المصرية من ١٥) تذكر الأسماء مختلفة عن هذا قليلاً ، ويقال في هذين الكتابين إن ألفاظ رسائل إخوان الصفا هي للمقدس . ويؤخذ مما يحكيه القفطي عن الإخوان في تاريخ الحكماء أن زيد بن رطاعة صاحب الإخوان وأخذ عنهم . (٢) جاء في القاموس المحيط : لقي التوب يلقاه صم شفة إلى أخرى ، غلظهما ؛ واللفظ أحد لقي الملاة ، ولألفوا أي تلاءمت أمورهم . وربما عن المعنى الجاري لكلمة التفقيس فإن قرأستعملتها هنا ، مستنداً لما جاء في القاموس ، في معنى الأخذ من مختلف المذاهب ، وهو ما يبرر منه بكلمة : Eklektizismus .

من مختلف المذاهب^(١) ؛ بهم يريدون أن يجمعوا حكمة جميع الأمم والديانات ؛ وأنبيائهم : نوح وإبراهيم وسقراط وأفلاطون ، وورادشت وعيسى ، ومحمد وعلى^(٢) ، وهم يُجَلِّون سقراط ، وعيسى وحوارييه ، كما يَجَلِّون أبقاء على ، ويعُدُّونهم شهداء مطَّهرين ، استشهدوا في سبيل عقيدتهم القائمة على القتل . وهم يرون أن ظاهر الشريعة إنما يصلح العامة ، هو دواء للنفس المريضة الضعيفة ؛ أما العقول القوية فتعذِّبها الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة^(٣) .

والجسم غايه الموت ؛ ومعنى الموت عندهم هو بحث لروح الإنسان ، لتحيى الحياة الروحية الخالصة^(٤) ؛ وذلك في حق الأشخاص الذين سبهم النظر الفلسفي لإثبات حياتهم الأرضية من نوم الجمالة ، وأيقظهم من رقدة الغفلة . وهم يؤكدون هذا تأكيداً مكرراً بأساطير وخرافات مأخوذة من متأخري اليونان ، وعن اليهود والنصارى ، أو عن مذاهب الفرس والمنوود .

وقد اعتبر الإخوان كل شيء من الأعياء الزائلة اللغانية في هذا العالم رمزاً لشيء آخر في عالم آخر ، وحاولوا أن يقيموا على أنقاض الدين التقليدي الموروث والآراء الساذجة فلسفة روحية تحوى معارف الإنسانية وبعدها بقدر ما وصل إليه علمهم والترضى الذي كانوا يرمون إليه من التفلسف هو أن تتشبه النفس بالآلة بحسب الطاقة الإنسانية .

(١) يقول إخوان الصفا : « وبالجمله ينبغي لإخواننا أيدم الله تعالى ألا يبادوا علما من العلوم ، أو يهجرُوا كُتُوباً من الكتب ولا يخصبوا على مذهب من المذاهب ، لأن ذلك ينافي ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها » (رسائل ج ١ ص ١٠٥) .

(٢) انظر الرسالة الثانية والأربعين في الآراء والديانات ج ٤ ص ٢٩ . انظر أيضاً أخبار الحكماء للذهبي ص ٦٢ طعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ .

(٣) رسائل ج ٣ ص ٩٠ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ .

وقد أخفى إخوان الصفا آراءهم الانتقادية في رسائلهم بعض الإخفاء ، وذلك لأسباب غنية عن البيان ؛ غير أن حملتهم على المجتمع وعلى الأديان للورثة تهجلى من غير أدنى احتياط في رسالة الحيوان والإنسان ، وفيها ألبسوا آراءهم ثوبا رمزيا ، فقالوا على السنة الحيوان ما لو خرج من دم إنسان لأثار حوله الشكوك .

٤ - العلم :

ولما كان إخوان الصفا قد قبسوا من كل المذاهب ، وعرضوا فلسفتهم من غير مراعاة مهج جيدة في تقسيمها ، فمن السير أن نبين لما صورة شاملة منسقة الأجزاء . وأيا ما كان فلا يجد بُدًّا من أن نعرض أهم ما في فلسفتهم من آراء ، وإن كانت أجزاء هذا العرض مفككة في بعض الأحيان ، وأن نبسطها في نسق^(١) .

يقسم إخوان الصفا في رسائلهم ميدان النشاط العقلي إلى : العلوم ، والصناعات ؛ والعلم هو صورة العلوم في نفس العالم^(٢) ، أو هو ضرب من الوجود ، أسمى والطف وأدنى إلى الوجود المقول من الأشياء للمادية المتحققة في الخارج ؛ أما الصناعة فهي إخراج الصانع الصورة التي في فكره ووضعها في الميولى والعلم موجود بالقوة في نفس المتعلم ، وهو لا يصير علما بالفعل إلا بتأثير للعلم وإرشاده ؛ وأنفس العلماء علامة بالفعل^(٣) . ولكن من أين أتى العلم للعلم

(١) ولا بد لمن يريد أن يفهم كل ما سيفال من فلسفة إخوان الصفا من قراءة رسائلهم . وقد حاولت ، بقدر استطاعتي ، أن أعين القارئ بإشارتي إلى ما يساعد على فهم كلام المؤلف ، من تلك الرسائل .

(٢) رسائل ج ١ ص ١٩٨ ، ٢١١ ، ٣١٧ .

(٣) نفس المصدر

الأول ؟ يذكر إخوان الصفا رأى الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن العالم يستخرج العلم برويئته وفكره ؛ ويذكرون رأى المتكلمين الذين يقولون بأنه يأخذه من الوحي^(١) ؛ أما رأيهم هم فهو أن العلم طرُقاً أو وسائل مختلفة ؛ ولما كانت النفس في المرتبة الوسطى بين عالم الأجسام وعالم العقول ، صار علم الإنسان بالمعلومات من ثلاث طرق^(٢) . فبطريق الحواس تعرف النفوس ما هو أخس من جوهرها ؛ وبطريق البرهان تعرف ما هو أعلى منها وأشرف ؛ ثم هي تعرف ذاتها وجوهرها بالتأمل العقلي ، أو إدراكها إدراكاً مباشراً .

ومعرفة النفس لذاتها أوثق أنواع المعرفة وأفضلها . وإذا حاول الإنسان أن يذهب في المعرفة إلى ما وراء ذلك ألقي نفسه مقيّداً من وجوه شتى ؛ ولهذا يجب على الإنسان ألا يتفلسف دفعة واحدة بأن يبحث في مسائل من قبيل حلول العالم أو قديمه^(٣) ، بل يجب عليه أن يمتحن قواء فيما هو أسهل من ذلك . والنفس لا تستطيع الارتقاء في مدارج معرفة الله معرفة بريئة من الشوائب إلا بالزهد والانصراف عن الدنيا والأعمال الصالحة .

٥ - الرياضيات :

وبعد أن يتلقى المتعلم علوم اللسان والشعر والتاريخ ، وهي علوم ليست من علوم الدين ، وبعد أن يتلقى أيضاً علوم الدين ومذاهب الكلام ، يجب عليه أن

(١) رسائل ج ١ ص ٢٢٥ .

(٢) رسائل ج ٢ ص ٣٣٤ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ .

(٣) لإخوان الصفا في قسم العالم رأى غاس : « فإن كان المراد بالقدم أنه قد أتى عليه زمان طويل فالقول صحيح ؛ وإن كان المراد أنه لم يزل ثابت العين على ما هو عليه الآن فلا ؛ لأن العالم متغير ، فقيه السكون والفساد ، والأجسام الفلكية دائمة الحركة والنقلة . رسائل ج ١ ص ٣٥٨ .

يشرع في دراسة الفلسفة مبتدئاً بعلوم الرياضيات . وهنا مجد إخوان الصفا يعالجون كل شيء على طريقة الهنود وأصحاب المذهب الفيثاغوري الجديد ؛ فيتلاعبون بالأعداد بل بالحروف المجاثية تلاعباً صبيانياً . وقد استفادوا فائدة خاصة من أنهم وجدوا عدد حروف الهجاء العربية ثمانية وعشرين حرفاً ، أى $٤ \times ٧^{(١)}$ ؛ وبذل أن يسيروا في دراستهم للأشياء على أساس الواقع الشاهد ، فإنهم أطلقوا تخيلهم العنان في جميع العلوم ، طبقاً لقياسات لتوية ولعلاقات بين الأعداد .

وهم ، في علم الحساب ، لا يبحثون في العدد ، من حيث هو ؛ وإنما يبحثون في دلالاته وخصائصه ؛ وكذلك لا يحاولون أن يعبروا عن الأشياء تعبيراً رياضياً عديداً ، بل هم يملكون الأشياء بما يتفق مع نظام الأعداد . وعلم العدد عندهم علم إلهي ، فهو أشرف من العلم بالمحسوسات ، لأن المحسوسات إنما كوَّنت على مثال الأعداد والمبدأ المطلق لكل وجود مادي أو ذهني هو الواحد ؛ ولذلك فلم العدد قوام لكل فلسفة ، في أولها ووسطها وآخرها .

أما الهندسة ، بأشكالها المنظورة بالعين ، فهي مجرد وسيلة تسهل فهم الفلسفة على المبتدئين ؛ والحساب وحده هو العلم العقلي الصحيح . ولكن الهندسة أيضاً منها هندسة حسيّة ، موضوعها الخطوط والسطوح ، ومنها هندسة عقلية^(٢) ، موضوعها أبعاد الأشياء من طول وعرض وعمق . والغاية للقصودة من الحساب والهندسة هي إرشاد النفوس والتهدي بها من المحسوسات إلى العقولات .

والهندسة والحساب يؤدّيان بنا أولاً إلى النظر في الكواكب . وهنا ، في التنجيم ، مجد عند إخوان الصفا نظريات مُغرقة في الخيال ، وقد يناقض بعضها

(١) ج ١ ص ٩٤ — ٩٥

(٢) رسائل ج ١ ص ٥٠ .

بعضاً ، وما يكون لنا أن ننظر شيئاً غير هذا ؛ فهم يعتقدون في كل ما يقررون أن النجوم تنبئ بالمستقبل ، بل يعتقدون أنها تحدث ، أو تؤثر تأثيراً مباشراً ، في كل ما يقع تحت فلك القمر . وسعادات الكائنات ومناحيها يأتیان كلاهما ، في نظرهم ، من النجوم ؛ فالشترى والزهرة والشمس تجرى بالسعد ، وزحل والريخ والقمر تجرى بالنحس ، وأما عطارد فمتمزج ، فيه السعادة والنحوسة معاً^(١) ، وهو الذي يهب الإنسان العلم والمعرفة خيرها وشرها .

ولكل كوكب من الكواكب ناحية خاصة يؤثر فيها ، والإنسان إن لم تتأجله المنيّة ، يتعرض لتأثير الأجرام السماوية كلها ، واحداً واحداً ؛ فالقمر يساعد الجسد على النمو والزيادة ، وعطارد يمتلئ العقل ؛ ثم يقع الإنسان بعد ذلك تحت تأثير الزهرة ؛ والشمس تهبه نعمة البنين والمال والرياسة والرفعة ، والريخ يبطئه الشجاعة والأفة والعزة ؛ وبعد ذلك يتأهب بإرشاد المشتري للرحيل إلى حياته الآخرة ، وذلك بالعبادة ؛ ثم يصل إلى السكون والراحة تحت تأثير زحل . ولكن أكثر الناس لا تطول أعمارهم ، أو هم لا يكونون في حالة تهيؤ لم استكمال الفضائل الطبيعية في غير اضطراب . ولذلك فإن الله يلفتهم ويبعث إليهم الأنبياء ؛ فإن عملوا بما رسموا لهم استطاعوا في الزمن القصير أن يستكملوا فضائل نفوسهم ، وإن كانوا قصيري الأعمار أو كانت ظروف حياتهم غير ملائمة^(٢) .

٦ - المنطق :

والمنطق ، عند إخوان الصفا ، وثيق النسب مع الرياضيات ، فكما أن

(١) رسائل ج ١ ص ٨٢ ، ج ٢ ص ٣٥٢ ، ج ٣ ص ٣٧٩ ، ج ٤ ص ٢٦

(٢) رسائل ج ١ ص ٣٨٧ .

الرياضيات تساعدنا على التمهّد إلى المحسوسات إلى المقولات ، فالمنطق في مكان
وسط بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي ؛ ذلك أن العلم الطبيعي يبحث في الأجسام ،
وعلم الإلهيات يبحث في المنصور للقارة^(١) ، أما المنطق فهو يبحث في المعاني
المعتلية لهذه ، كما يبحث عن تصور النفس لثلاث . على أن المنطق دون الرياضيات
في شأنه وفي موضوعه ؛ لأن موضوع الرياضيات ليس فقط شيئاً متوسطاً بين
المحسوس والمعتول ، بل هو جوهر الوجود كله . على حين أن المنطق يظل
مقصوراً قصراً تاماً على الصور الذهنية المترددة بين المحسوس والمعتول . والأشياء
بموجها الأعداد ، أما الصور والمعاني فتتوحد في الأشياء المحسوسة .

ومنطق إخوان الصفا يتبنّى على مقدمة فرفوريوس وعلى المقولات . فكتاب
العبارة ، وأناطيقا لأرسطو . وليس فيه إلا قليل من الابتكار ، أو هو خلو
من الابتكار جملة .

ولإكمال التقابل أضاف إخوان الصفا إلى الألفاظ الخمسة التي عند
فرفوريوس لفظاً سادساً ، هو « الشخص » ؛ ومن هذه الألفاظ الستة عديم
ثلاثة تدل على الأعيان ، وهي : الجنس والنوع والشخص ؛ وثلاثة تدل على
المعاني وهي : الفصل والخاصة والمرض^(٢) .

والمقولات العشر أسماء أجناس ، أو لها الجوهر ، والتسعة الأخرى أعراض^(٣)
هـ . ثم يكمل الإخوان نظام المفاهيم والمعاني الكلية عديم باستعمال التقسيم
إلى أنواع .

(١) رسائل ج ١ ص ٥٠ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٣١٣ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٣٢٣ .

على أنه يوجد إلى جانب التقسيم مناهجٌ منطقية أخرى ، وهي التحليلُ والحدُّ والبرهانُ ؛ أما التحليل فهو منهج المبتدئين ، لأنه يمين على معرفة الأمور الجزئية ؛ وأما الحدُّ والبرهان فهما أدقُّ وألطف وكاشقان للأشياء المقولة : فبالحدُّ تُعرف حقيقة الأنواع ، وبالبرهان تُعرف حقيقة الأجناس^(١) .

والحواس تُعرفنا الوجود المادى للأشياء المحسوسة ، أما حقيقة الأشياء المادية وماهيتها فنصل إليها بالروية والتفكير . والمعرفة التي نصل إليها من طريق الحواس قليلة ، ونسبتها لما ينتج عنها من المقولات كنسبة حروف المجاء لما يتركب عنها من الأسماء^(٢) ، والأحكام التي يستخرجها العقل الإنسانى من هذه المبادئ العقلية هي أسمى أنواع المعرفة ، وهي معرفة استنباطية يحصلها العقل بنفسه أو هو يكتسبها ، وتنفرد عن المعرفة التي تُستمدُّ من الفطرة أو من الوحي الإلهى .

٧ - الله والعالم :

والعالم كله صادر من الله ، الوجود الأعظم ، للزَّعماء عن الشخصيات وعن الأضداد ، حتى من النضاد بين الجسمى والروحى ، وذلك بطريق الصدور . وإذا عبر إخوان الصفا أحياناً بالخلق فذلك مسaire لأسلوب أهل الكلام في تبهمهم ، ومراتب الصدور هي^(٣) : (١) العقل الفعَّال (voûc) (٢) العقل المنفعل أو النفس الكلِّية (٣) الهيولى الأولى ، (٤) الطبيعة الفاعلة ، وهي قوة من قوى النفس الكلِّية ، (٥) الجسمُ المطلق المسمى الهيولى الثانية ، (٦) عالم الأفلاك ، (٧) عناصرُ العالم السفلى ، (٨) المادُّ والنباتُ والحيوانُ المكوِّنة من هذه

(١) قس للصدر ج ١ ص ٣٧٦ ، ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(٢) رسائل ج ١ ص ٣٤٩ .

(٣) رسائل ج ١ ص ٢٨ - ٢٩ .

العناصر . وهذه ماهيات ثمان : هي واقعة ، الذات المطلقة التي هي في كل شيء ، ومع كل شيء ، تكمل مجموعة الماهيات الأولى ، التي توازي الأعداد التسعة .
والعقل والنفس والهيولى الأولى والطبيعة جواهر بسيطة ، أما عند الجسم فيتبدى عالم المركبات . وكل شيء في هذا العالم إما أن يكون هيولى أو ذرة ، جوهر أو عرضاً ، والجواهر الأولى هي الهيولى والصورة ، والأعراض الأولى هي للكان والحركة والزمان ، ويمكن أن نضيف إليها ، إذا سارنا مذهب إخوان الصفا ، الصوت والضوء .

والهيولى واحدة ، وإنما تختلف باختلاف ما يحمل فيها من الصور ^(١) ، ويسمى الجواهر أيضاً الصورة المادية الموقومة ، والعرض يسمى الصورة العقلية المتممة ^(٢) . ولا نجد عند إخوان الصفا كلاماً واضحاً في هذه المسائل ، وعلى كل حال فالجوهرية تلتئم في الكلى دون الجزئ ، والصورة مقدمة على الهيولى ، وكأنما الصورة الجوهرية طيف ينفر من كل اشتغال بالمادة ، فهي تسرى ، كما نشاء ، متقلبة خلال عالم المادة الأدنى ؛ وليس هناك ما يدل على وجود أية علاقة في الجوهر بين الهيولى والصورة ، فهما منفصلتان ، لا في الذهن فقط بل في الخارج أيضاً .

وبستطيع القارئ أن يكون لنفسه مما تقدم فكرة عن تاريخ الطبيعة ، كما رآه إخوان الصفا ، وقد مثلهم بعض الباحثين بأنهم داروينيو القرن العاشر الميلادي ^(٣) ، ولا شيء أبعد عن الصواب من هذا الرأي . نعم ، كانوا يذهبون

(١) رسائل ج ٢ ص ٤٤ ، ٦ .

(٢) رسائل ج ٢ ص ٤٦ ، ج ١ ص ٣١٩ .

(٣) لعله يشير إلى العلامة ديتريشي ، فله بحث في هذا الموضوع عنوانه : الدروينية

في القرن العاشر والتاسع عشر : Fr. Dieterici : Darwinismus im X und XIX Jahrhundert, 1878.

إلى أن عوالم الطبيعة تؤلف سلسلة مصاعديه متصلة الحقائق ، غير أن العلاقة بين هذه العوالم لا تنبئ على التركيب الجسدى لكل عالم ، بل هى تتعين بحسب الصورة الداخلية أو نفس الجوهر . والصورة تسرى سرّياً خفياً من أدنى الموجودات إلى أعلاها ، ومن أعلاها إلى أدناها ، ولكن ذلك لا يكون بحسب قوانين داخلية للنشوء ، كما أن الصورة لا تتكيف أثناء انتقالها بما يلتئم مع الظروف الخارجية ، بل هى تسرى طبقاً لتأثيرات الكواكب ، وسريانها ، فى الإنسان على الخصوص ، يتوقف على سلوكه العلى والنظرى . أما وضع تاريخ التطور بالمعنى الحديث لهذه الكلمة فقد كان بعيداً كل البعد عن ذهن إخوان الصفا ، وهم يصرّحون فى غير لبس أن الفرس والفيّل أشبه بالإنسان من القرد ، وإن كان جسم القرد أقرب شبيهاً بالإنسان من جسم الفرس أو الفيّل . والحق أن الجسد فى مذهب إخوان الصفا قليل الشأن جداً ، وموتُ الجسد عندهم ولادةٌ للروح ، والروح وحدّها هى الماهية النفعالة ، وهى تخلقُ الجسد لنفسها .

٨ — النفس الإنسانية :

ترى مما تقدم أن آراء إخوان الصفا فى الطبيعة تكاد تتحول تماماً إلى مباحث نفسية ؛ ولتجعل كلامنا مقصوداً على النفس الإنسانية .

هى تقع فى الرتبة الوسطى بين الموجودات ؛ وكما أن العالمَ إنسانٌ كبير فالإنسان عالمٌ صغير .

والنفس الإنسانية فيضٌ صادرٌ عن النفس الكلية ، أو نفس العالم ؛ ونفوس أفراد الإنسان تؤلف جوهرًا يمكن أن نسميه الإنسانَ المطلق أو نفسَ الإنسانية . ونفس الإنسان غائصةٌ فى بحر الميولى ، ولا بد لها من أن تصير عقلاً بالتدريج .

والنفس قوى كثيرة تميزها على بلوغ هذه الغاية ، وأفضلها القوى النظرية
الفكرية ، لأنها تؤدي إلى المعرفة ، والمعرفة لباب حياة النفس .

ونفس الطفل في أول أمرها كصحيفة بيضاء ، لم يُنقش عليها شيء ؛ وكل
ما تحمله إليها الحواس الخمس تنالوه القوة المتخيلة وتجمعه ، ويجري هذه القوة
مقدم الدماغ ؛ ثم تدفعه إلى القوة الفكرية - ومسكنها وسط الدماغ - فتبهر
بعضه من بعض ، وتعرف الحق من الباطل ؛ ثم تؤديه إلى المحافظة ، التي يجراها
مؤخر الدماغ ، والقوة الناطقة تميز عما في النفس بالألفاظ للسامعين ، أو تُقيدُها
بصناعة الكتابة ، فيكون للنفس خمس حواس بالحنة تقابل الحس الظاهرة^(١) .

والقوة السامعة مقدمة على القوة الباصرة ، في الحواس الظاهرة ، لأن
الباصرة مقيدة باللمحة التي تُبصر فيها ، ويشغلها ما تحسه بالقل في تلك
اللمحة ؛ أما السامعة فهي تهي ما أحسته في الماضي ، وتسمع نبرات الأفلاك
المخالفة ؛ والسمع والبصر هما الحاستان الروحيتان ، وصلتهما لا يدخل فيه
عنصر الزمان .

وعلى حين أن الإنسان يشارك الحيوان في الحواس الظاهرة ، يجد خصائص
القل الإنساني تنجلي في الحكم على الأشياء والتمييز بينها ، وفي استعمال اللغة وفي
التصرف في أنواع الأعمال .

والقل يحكم على الأفعال ، وينعتها بالخير والشر ، وتقبحه الإرادة بما يتفق
مع هذا الحكم . ويجب أن نبرر شأن اللغة من حيث قيمتها في ميدان المعارف
عند الناس . والفكرة التي لا نستطيع الإفصاح عنها بعبارة ما بلغنا ما ، لا يمكن أن

تكون موضوعاً للفكر؛ واللفظ بمثابة الجسد من المعنى ، وهذا لا يمكن أن يوجد مستقلاً بذاته^(١) .

ولكن يصعب التوفيق بين هذا الرأي في العلاقة بين اللفظ والمعنى وبين آراء أخرى لإخوان الصفا .

٩ - فلسفة الدين :

وتعاليم إخوان الصفا ، في صورتها الأخيرة ، هي فلسفة للدين ، غايتها التوفيق بين العلم والحياة ، بين الفلسفة والدين ، والناس في هذا يختلفون اختلافاً شديداً ؛ فعادة الناس لا يستطيعون أن يخلصوا عبادتهم لله من علائق الحس ؛ وكما أن النبات والحيوان دون نفوس العامة ، فكذلك نفوس هؤلاء دون نفوس الفلاسفة والأنبياء ، وهؤلاء في مصاف الملائكة المقربين . وإذا بلغت النفس مقامها الأعلى صارت فوق دين العامة الموروث وفوق ما فيه من تصورات ورسوم حسية . ويجوز أن إخوان الصفا كانوا يعتبرون المسيحية والزرادشتية دينين أقرب إلى الكمال^(٢) ؛ وقد قالوا : إن نبينا محمداً [عليه الصلاة والسلام] أرسل إلى قوم بدو أميين ، يسكنون الصحراء ، ولا يدركون ما في هذه الحياة الدنيا من جمال ، ولا يستطيعون إدراك روحانية الحياة الآخرة . وعبارات القرآن بما فيها من صور حسية إنما تناسب مع فهم أولئك القوم ، وينبغي لمن هم أرقى منهم في المعارف أن يؤثروها تأويلاً ينفى عنها الصفة الحسية .

(١) رسائل ج ١ ص ٣١٨ .

(٢) لم أجد في رسائل إخوان الصفا ما يؤيد هذا ، وهو من أغرب ما يُقال في الحكم على الإخوان ، ومن أملاء الهوى عند المستعرقين ، وعلى أى أساس يمكن أن يتبنى ، أمام ما قل من فكر ، مثل هذا الرأي ؟ وأقلب الظن أن كلام المؤلف فيما يلي تلخيص بألفاظ من عند من ذكره هي أيسر من هذا بكثير .

وعند إخوان الصفا أن الحقيقة لا توجد خالصة من الشوائب ، حتى ولا في الديانات الأخرى للأمم^(١) ؛ وكانوا يرون أن ثمَّ ديناً عقلياً فوق الأديان جميعاً ، وهم حاولوا أن يستنبطوا هذا الدين استنباطاً عقلياً مبيحاً يزيحياً . وقد أدخلوا بين الله وبين العقل الفعال ، الذي هو أول مخلوقاته ، الناموس الإلهي الذي يشمل كلَّ شيء ، كبداً ثالثاً ؛ وهو وضعٌ محكمٌ لإله رحيم ، لا يريد بأحد شراً .

ويصرح إخوان الصفا بأن الاعتقاد بأن الله يفضب ويمدب بالنار ونحو ذلك ، أمورٌ لا يقبلها العقل ، ويقولون إنَّ هذه الاعتقادات تؤلم نفوس مستنديها^(٢) ؛ ويرون أن النفس الجاهلة الآتمة تلتقي جهنمها في هذه الدنيا وفي نفس الجسم الذي تعيش فيه ، والبعث هو مفارقة النفس للجسد . أما القيامة الكبرى ، في اليوم الآخر ، فهي مفارقة النفس الكلية للعالم^(٣) ، ورجوعها إلى الله ، وهذا الرجوع إلى الله هو غاية الأديان جميعاً .

١٠ - مذهبهم في الموضوع :

ومذهب إخوان الصفا في الأخلاق ينزع إلى الروحانية والزهد ، وإن كانوا قد اقتبسوا من مختلف المذاهب .

والإنسان يكون خيراً إذا عمل بحسب طبيعته الحقيقية ، والعمل المحمود هو الذي تفعله النفس حرةً مختارة ؛ والأعمال القائصة هي التي تصدر عن الروية

(١) لعل المؤلف يقصد الديانات الفترية التي اتصل ظهورها بالأمم كالإسلام والمسيحية واليهودية ، وهي تُجانب الأديان المتلية .

(٢) يذكر إخوان الصفا الآراء الفاسدة في الرسالة الثانية والأربعين ، انظر بنوع

خامس ج ٢ ص ٦١ .

(٣) رسائل ج ٢ ص ٤٧ .

العقلية ، والعمل الخلق بالأجر هو الذي يكون مطابقاً لأحكام التاموس الإلهي ؛
أما الأجر فهو عبارة عن الخروج إلى ملكوت السموات .
ولسكن لا بد من هنا من أن تشاق النفس إلى العالم الأعلى ؛ ولذلك فالحبة
أسمى الفضايل ، وهي الحبة التي غايتها القضاء في الله ، المحبوب الأول . وتظهر هذه
الحبة في هذه الحياة الدنيا على صورة التسامح الكريم المشيع بروح التقوى والرضا
عن جميع الخلق ؛ هذا الحب يُتَلَجّج صدر ، ويطلق القلب من عقاه ، ويبعث
في النفس الرضا في هذه الدنيا ؛ وهو في الحياة الآخرة خروج بالنفس إلى
النور الأزلي .

لا نجب ، بعد هذا ، أن الإخوان كانوا يبخسون قدر الجسد مخصاً عظيماً ،
ويقولون إن الإنسان ، على الحقيقة ، هو النفس . ويجب أن تكون أسمى غاياتنا
أن نبش مع سقراط وأقنين أنفسنا على العقل ، ومع المسيح [عليه السلام]
محبسين إياها على قانون المحبة ، ولكن يجب أن نفنى بالجسد ونُصَلِّح من شأنه ،
لتجد النفس الوقت الكافي الذي تبلغ فيه كمال رقيتها . وبهذه الروح يصع
الإخوان لكمال مثلاً إنسانياً أعلى يستطرون بميزاته من خصائص الأمم المختلفة ؛
فالل الأعلى الرجل الكامل الخلق هو : أن يكون فارسي النسب ، عربي
الدين ، عراقي الآداب ، إيراني الخبر ، مسيحي النهج ، شامي النسك ، يوناني
العلم ، هندي البصيرة ، صوفي السيرة ، ملّكي الأخلاق ، ربّاني الرأي ،
إلهي المعارف ^(١) .

١١ - تأثير رسائل أمراء الصفا :

حاول الإخوان الصفا ، على هذا النحو ، أن يوثقوا بين الدين والعلم ، ولكن

(١) انظر الرسالة الثانية والعشرين ، وخصوصاً آخرها ، ج ٣ ص ٣١٦

هذا لم يرَ من أهل الدين ولا أهل العلم ؛ ذلك أن المتكلمين نظروا إلى طريقة إخوان الصفا في تأويلهم للقرآن على غير ظاهره - أو يلا يخرجهم عن المراد منه نظرة ازدراء - كما أن رجال الدين للسيحيين ينددون اليوم بتفسير الكونت نولستوى العهد الجديد ؛ ثم إن المتشددين في التمسك بمذهب أرسطو نظروا لنزعة إخوان الصفا إلى الأخذ بآراء أفلاطون وفيثاغورس كما ينظر أحدُ أساتذة الفلسفة الحديثة إلى مذهب الروحانيين وأصحاب العلوم الخفية وما إليها

غير أن رسائل إخوان الصفا ، أو آراءهم ، أثرت تأثيراً كبيراً في معظم المتقنين ؛ وأصبح دليل على هذا أننا نجد لرسائلهم ، على طولها ، مخطوطات كثيرة ، معظمها حديث العهد ؛ وقد ظهرت آراء إخوان الصفا في مجلتها من جديد عند فرق كثيرة في العالم الإسلامي ، كالباطنية والإسماعيلية والحشاشين والدروز أو عيرم . وقد أفلحت الحكمة اليونانية في أن تستوطن الشرق ، وذلك عن طريق إخوان الصفا ، على حين كادت فلسفة المدرسة الأرسططاليسية لا تشر إلا في جو مُصْطَنَع هَيَّأَ لها الأسراء . والإمام الغزالي يرى بفلسفة إخوان الصفا جانباً ، ويتذمها فلسفة العامة من الناس ؛ غير أنه لا يجد بأساً في أن يقتبس منها ما فيها من خير^(١) ؛ وهو مدين لفلسفتهم بأكثر مما يعترف به .

وقد استفاد آخرون من رسائلهم في تأليف الموسوعات ، ولا يزال لهذه الرسائل تأثير في الشرق الإسلامي . وعبثاً حاول البعض أن يقضى عليها ، بأن أحرقها في بغداد مع مؤلفات ابن سينا عام ١١٥٠ م^(٢) .

(١) ارجع إلى كتاب اللغز من الضلال ص ١٣ — ١٤ و ص ١١ ، طبعة مصر عام ١٣٠٩ هـ . ويقول الغزالي عن فلسفة إخوان الصفا إنها خليط من حق وباطل وإنما بالإجمال فلسفة ركيكة ، وإنما على التحقيق « حشو التلطف » .
(٢) انظر آخر الفصل الخامس بابن سينا .

٤ - الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو

متأثراً بالأفلاطونية الجديدة في المشرق

١ - الكندي^(١)

١ - حياة الكندي :

يتصل الكندي ، من وجوه كثيرة ، بمسلكي المنزلة^(٢) وبأهل عصره من الفلاسفة الطبيعيين الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغوري الجديد ، حتى لقد كنا نستطيع أن نتكلم عنه عند كلامنا عن هؤلاء الفلاسفة ، قبل كلامنا عن الرازي ، (انظر ب ٣ ف ١ ق ٥) .

غير أن الروايات المأثورة مجمعة على أن الكندي أول من أخذ بمذهب المشائين في الإسلام ؛ وسيتبين مما يلي مقدار ما في هذا القول من حق ، وذلك بحسب ما نستطيع أن نعرفه من قليل انتهى إلينا من مؤلفات هذا

(١) انظر مقالتي : « عن الكندي ومدرسته » .

."Zu Kindi und seiner Schule", in Steins Archiv für Geschichte der Philosophie

XIII, S. 153 ff. ، وقد أخذت منها الكثير هنا دون تغيير كبير . (المؤلف)

انظر ما جاء عن الكندي في دائرة المعارف الإسلامية ، وبمختار عن الكندي للأستاذ الأكبر للمرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، بمجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣ ، وبمختار آخر قدمه الأستاذ محمد متولي لدرجة الماجستير .

(٢) راجع التصدير للجزء الأول من رسالته ص ٢٨ وما بعدها .

الفيلسوف التي لم تجد من يُعنى بالمحافظة عليها عناية كبيرة^(١) .
 كان أبو يعقوب بن إسحاق الكندي^(٢) (من قبيلة كندة) عربيّ المنسب ؛
 فلقب لذلك « فيلسوف العرب »^(٣) ، تمييزاً له عن أقراءه من المؤرّين على
 دراسة الحكمة العقلية من غير العرب .

والكندي يردّ نسب نفسه إلى ملوك كندة القدماء . ونحن لا نتعرض هنا
 لتحخيص هذه الدعوى^(٤) ، وأياً ما كان فقبيلة كندة التي كان أصلها من جنوب
 جزيرة العرب ، كانت أبعد قدماً في الحضارة من غيرها من القبائل . ونزح
 كثيرون من أفرادها إلى بلاد العراق ، واستوطنوها منذ أزمان بعيدة . وقد ولد
 فيلسوفنا في أوائل القرن التاسع الميلادي (أواخر القرن الثاني من الهجرة) على
 الأرجح ، في الكوفة وكان أبوه أميراً عليها .

ويظهر أن الكندي حصل بعض علومه في البصرة ، ثم في بغداد ، أي في
 حواضر الثقافة في عصره ؛ ومن هنا صار الكندي يحصل لثقافة الفرس وحكمة

(١) ليرجع القارئ فيما يتعلق بالكندي إلى نشرتنا لرسائله الفلسفية وتصديرنا الزاقي
 عن فلسفته في الجزء الأول من رسائله . ولم تكن معارفنا قبل هذه الرسائل ذات قيمة كبيرة .
 ونظراً لأن قد نشرت الشطر الأكبر من هذه الرسائل في ذلك غنى عن التطويل في التعليق
 على هذا الفصل .

(٢) اتفق ساعد (ص ٥٩) . وابن النديم (ص ٢٥٥ طبعة لينرج ١٨٧١) .
 وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٦) على أنه أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح
 ابن عمران بن إسماعيل بن عبد بن الأشعث بن قيس الكندي

(٣) ارجع مثلاً إلى ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦ ، والقطبي : إخبار العلماء بأخبار
 الحكماء ص ٢٤٠ ، طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ ، وابن النديم ص ٢٥٥

(٤) انظر لب الكندي كاملاً حتى ينتهي إلى قسطنطين . متداين أبو أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦
 طبعة مصر سنة ١٢٩٩ هـ (١٨٨٢ م)

اليونان شأنًا أكبر مما يحصل لدين العرب وفضائلهم^(١) ؛ بل إنه كان يرى متابعة
لغيره دون شك ، أن قحطان ، الجدد الأعلى لعرب الجنوب ، أخ ليونان الذي
أحذر من سلاطته الإغريق^(٢) . وكان يمكن القول بهذا الرأي في قصور بني العباس
ببغداد ، حيث لم يكن أحدٌ يَعْقِلُ بِمِثْلِيَّةٍ ، وحيث كان الجميع ينظرون إلى
قدماء اليونان بعين الإعجاب .

ولا نعلم كم لبث الكندي في قصر الخلافة ، ولا نعرف منصبه فيه ،
ويذكر أنه كان يترجم كتب اليونان إلى العربية^(٣) ، وأنه كان يهذب
ما يترجمه غيره ، كما فعل بالكتاب المنحول لأرسطو والسمى : « أوتولوجيا
أرسطوطاليس »^(٤) ؛ ونرى لنا أيضًا أسماء كثير من الساعدين واللاميد الذين
يظهر أنهم كانوا يترجمون تحت إشراف الكندي . وربما كان فيلسوفنا يقوم في
قصر الخلافة بعمل للنجم أو الطبيب ، وقد يكون أيضًا عمل بديوان الخراج ؛ غير
أنه أفصى في أواخر أيامه عن قصر الخلافة ، وأصابه ما أصاب غيره بسبب الرجوع
إلى مذهب أهل السنة ، أيام الخليفة المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ = ٨٤٧ -

(١) هذا ما تمارضه آراء الكندي معارضة قاطبة — وليراجع القارئ — ١١٩ من
رغم أنها فلسفية تقبض بالإيمان وتنظيم النبوة الحميدة وعلوم القرآن .

(٢) ينسب المسودي (مروج الذهب ج ٢ ص ٢٤٣ — ٢٤٤) هذا الرأي إلى ذوي
المناعة بأخبار التقديم ، ويقول إن الكندي كان يذهب إليه ، ويذكر عليه ردًا شعريًا
طريفًا لأبي العباس عبد الله بن محمد السامري .

(٣) يقول ابن أبي أمية ج ١ ص ٢٠٧ : « وقال أبو ميمون في كتاب المذكرات
لشاذان : حدثنا التراجمة في الإسلام أربعة : حنين بن إسحق ، ويعقوب بن إسحق الكندي ،
وثابت بن قرة الحراني ، وعمر بن الفرخان الطبري » . وأغلب الظن أن الكندي لم يكن
« ناقلًا » ، أعني مترجمًا بالمعنى الذي نفهمه الآن .

(٤) لا يوجد دليل كاف على أنه أصلح ترجمة هذا الكتاب ، ولو كان فعل — مع العلم
أن هذا الكتاب كان ينسب لأرسطو — لذكره بين كتبه ؛ لكن الكندي لم يذكر هذا
الكتاب في رسالته في إحصاء كتب أرسطو ، وقد نعرضنا لها في آخر الجزء الأول من رسالته .

(٨٦١ م) ، وحُرِّم من كتبه زماناً طويلاً^(١) ؛ أما عن خصاله فالتقدمون يذكرون في كتبهم أنه كان بخيلاً^(٢) ، ويذكرون مثل هذا في حق كثيرين غيره من المتأدبين الفُرَفاء ، ومن أهل الشَّغف بالكتب .

ونحن نجمل السنة التي مات فيها الكندي جهاناً للسنة التي ولد فيها ؛ ويظهر أنه مات بعد أن فقد حظوته في قصر الخلافة ، أو على الأقل بعد أن نزلت درجته هناك . ومن عجِّب أن السَّعُود ، (انظر ب ٢ ف ٤ ق ٤) ، مع عظيم إجلاله للكندي ، لم يذكر شيئاً قط في هذا الصدد ؛ والراجح الذي يُستفاد من إحدى رسائل الكندي في علم أحكام النجوم أنه كان لا يزال على قيد الحياة بعد عام ٨٧٠ ميلادية . وفي هذا التاريخ كان دورُ صُنَّير من الأدوار الفلكية على وشك الانتهاء ، وكان القرامطة يستولون هذا الأمر لإسقاط الدولة العباسية ؛ وكان من ولاء الكندي للدولة في هذا الظرف أنه أكَّد لما بقيه يدوم نحرّاً من أربعائة وخمسين عاماً أخرى ؛ مع أنها كانت مهددة بقران في الكواكب . وربما يكون في هذا ما يرضى عنه من كان يرعاه من الخلفاء العباسيين ؛ فقد صدّقت الأيامُ نبوءته ، فلم تقصِّر إلا بما لا يتجاوز نصف القرن^(٣) .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٢) يصفه ابن التميمي بالبخل ، ويذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٩) أن من وسَّاء الكندي لولده : « والدينار محوم فإن صرفته مات ، والدرهم محبوس فإن أخرجته قر ، والناس سخرة فخذ شيتهم واحفظ شيتك » . ويذكر هذا البخل كثير من المؤرخين والأدباء كالملاحظ في كتاب الخلاء .

(٣) ظلت الخلافة العباسية قائمة في بغداد إلى وفاة المستعصم عام ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) ، أي أنها ظلت نحو أربعائة سنة بعد عام ٢٥٥ هـ (٨٧٠ م) ، ويذهب الأستاذ ماسينيون في كتابه : *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, 1929* إلى أن الكندي توفي عام ٢٤٦ هـ (٨٦٠ م) . وحمل الأستاذ ماسينيون في كتاب تاريخ الملة عند العرب (ص ١١٧ طبعة روما سنة ١٩٦١) موت =

٢ - موقفه من علم الكندي :

كان الكندي رجلاً واسع الاطلاع على جميع العلوم^(١) ، وقد تمثل كل ما كان في عصره من علم ؛ ولكن رغم ترحله إلى ملاحظات وآراء خاصة به في الجغرافيا وتاريخ التمدن والطب وإذاعته لها ، فإنه لم يكن عبقرى مبتكراً بوجه من الوجوه^(٢)

وآراؤه في المسائل الكلامية فيها نزعة المعتزلة^(٣) ؛ فقد كتب في الاستطاعة وزمان وجودها ، هل هي توجد قبل الفعل أو تكون معه ؛ وكان يؤكد القول بالمدل والتوحيد . وقد عارض الكندي نظرية كانت تُنسب في ذلك الزمان

= الكندي عام ٢٦٠ هـ (٨٧٣ م) ؛ ولكن يهم من رسالة الكندي في ملك العرب أنه شهد الفتنة التي قتل فيها المستعين بالله سنة ٢٥٢ هـ — انظر مجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣ م ١٤٧ — ١٤٨

(١) انظر المعطى م ٢٤٠ .

(٢) هذا حكم لا أساس له ، بل الكندي فيلسوف مبتكر بالمعنى الذي يعتبر به غيره مبتكراً ، ورسائله وما فيها من أفكار ومن مخالفة لأرسطو شاهدة بذلك .

(٣) يذكر ابن الدم والفعطى وابن أبي أمية الكندي كتاباً في أن أفعال الباري كلها عدل لا جور فيها ، ويذكر أن له كتاباً في التوحيد ؛ والمدل والتوحيد أكبر أصول المعتزلة ؛ ثم إن الكندي يشارك المعتزلة فيما نهضوا له من الرد على لتقية والمسانية والمحدثين ؛ وتذكر له كتب في هذه المسائل ، كما تذكر له كتب في الرد على بعض المتكلمين ، وفي الاستطاعة وزمان كونها وعمر ذلك من مسائل علم الكلام ؛ وقد كان متصلاً بخلفاء المباسين الذين ناصروا المعتزلة ، وأما شيء سبب رجوع مذهب أهل السنة على يد التوكل ؛ وهو رياضي وطبيب ، ويقول التمرزوري في ترجمة الأرواح وروضة الأفراس (مخطوط بمكتبة الجامعة م ١٨٤) إن الكندي كان مهندساً وأنه قد جمع في تصانيفه من الفروع والمقولات . وهو ، وإن كان يسمى فيلسوف العرب ، فهو يمثل دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة الخاصة ، كما تراها عند الفارابي . انظر : Ibranin Madkour : La place d'al Farabi : dans l'école philosophique musulmane, Paris 1934, p. 5, 8-9

لهنود أو البراهمة ، أساسها أن العقل وحده يكفي مصدراً للمعارف ، وأخذ يدافع عن النبوة^(١) ؛ ولكنه كان يحاول أيضاً التوفيقَ بينها وبين العقل ؛ وقد حدا به الإلزامُ بالمذاهب في مختلف اللل إلى أن يقارن بعضها ببعض ، فوجدوها مُجتمعةً بأشْرِها على الاعتقاد بأن العالمَ صادرٌ عن علةٍ أولى واحدة أزلية ، لا يستطيع علمنا أن يعرفها بأكثر من هذا^(٢) ؛ ولكن من الواجب على كل ذي نظر ثاقب أن يُقرَّ بالوهية هذه العلة الأولى ، والله قد أرشدها إلى هذه السبيل ، وأرسل رسوله شهداء على الناس ، وأمرهم أن يبشروا من أطاعهم بالنعيم للقيم ، وأن يذروا من عصاهم بالمذاب الدائم .

٣ - الرياضيات :

وتنحصر فلسفة الكندي الحقيقية ، كما تنحصر فلسفة معاصريه ، في الرياضيات والفلسفة الطبيعية^(٣) التي تمتاز فيها الأفلاطونية الجديدة بالميتافيزيقية الجديدة ؛ وعنده أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً حتى يدرس الرياضيات^(٤) . وكثيراً ما نجد في تأليفه يرسل تخياله العنان ، فيتلاعب بالحروف والأعداد^(٥) .

(١) الكندي رسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٢) ويذكر له الفعلى كتاباً في إثبات النبوة على سبيل أصحاب المنطق (٢٤١) ، ويجد رأى الكندي في علم الرسل والفرق بينه وبين غيره وسموه عليه ، في رسالته في كية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة ، ص ٣٦٠ - ٣٦٣ ، ٣٧٢ - ٣٧٦ من الجزء الأول من رسائله .

(٢) يذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٢) الكندي « رسالة في انتراق لللل في التوحيد ، وأنهم مجمعون على التوحيد ، وكل قد خالف صاحبه » .

(٣) لكن أطول رسائله التي بين أيدينا هي الفلسفة الأولى ، وله رسائل في كل فروع الفلسفة وكل فروع المعرفة .

(٤) له « رسالة في أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضة » (ابن أبي أصيبعة والفعلى) .

(٥) ربما يقصد المؤلف رسالة الكندي في ملك العرب وكتبه التي نشرت في أوروبا منذ زمان طويل .

وقد طَبَّقَ الرياضيات في أبحاثه الطبيَّة ، في نظريته المتعلقة بالأدوية المرَّبة ؛
والواقع أنه بنى قسراً هذه الأدوية ، كما بنى فعل للموسيقى ، على نسبة المتواليات
الهندسية المتضاعفة . والأسرُّ في الأدوية أَسْرُّ تناسب في الكيفيات الخمسة
وهي : الحار والبارد والرطب واليباس ؛ فإذا أُريدَ أن يكون الدواء حاراً في درجة
١° فلا بد أن يكون له من الحرارة ٥ سف حرارة المزيج المعتدل ، وإذا أُريدَ أن
يكون الدواء حاراً في درجة ٢° فلا بد له من الحرارة أربعة أمثال حرارة المزيج
المعتدل ، وهم جراً^(١) . ويظهر أن الكندي عوَّل على الحواس ، ولا سيما حاسة
الذوق ، في الحكم على هذا الأسر ، حتى لقد نستطيع أن نرى في فلسفته شيئاً من
فكرة التناسب بين الإحساسات وموضوعها . ولكن هذا الرأي ، إن كان
نظرياً مبتكراً على الإطلاق ، فهو لا يعدو أن يكون من جانبهِ سوى تلاعب
بالخيال الرياضي .

على أن كاردان (Cardan)^(٢) ، أحد فلاسفة عصر النهضة ، اعتبر
الكندي ، لقوله بهذه النظرية ، واحداً من اثني عشر مفكراً هم أنفذ
المفكرين عموماً .

(١) تعرض ابن رشد في كتابه « الكليات » عند كلامه عن قوانين تركيب الأدوية
لرأى الكندي هنا وقد قدماً شديداً . وهو يجيب الكندي بأنه في كتابه في طبيعة الأدوية
كاه بناعات وهذياناً أدت إلى تخبط في علم الأدوية . وليس من السهل معرفة اسم كتاب
الكندي ؛ فقد يؤخذ من كلام ابن رشد أنه في طبيعة الأدوية أو أنه في طبيعة الهواء للركب .
راجع كتاب « الكليات » لابن رشد ، طبعة المغرب ، ١٩٣٩ م ص ١٦١ فأبدها ،
خصوصاً ص ١٦٨ لتجد موضع رأى الكندي في المشكلة وقد ابن رشد له .

(٢) Cardanus : De Subtilitate, lib. XVI, (٢) — راجع تصديرتنا للجزء الأول

من رسائل الكندي لتجد كلام كاردان وترجمته

٤ - الله ، العالم ، النفس :

كان الكندي ، كما تقدم القول ، يذهب إلى أن العالم مخلوق لله ، وفعل الله في العالم إنما هو برساتط كثيرة . فالأعلى يُؤثر فيها دونه . أما العلول فلا يؤثر في عاتق التي هي أرق منه في مرتبة الوجود ؛ وكل ما يقع في الكون يرتبط ببعضه ببعض ارتباط علة بمعلول^(١) ، بحيث نستطيع من معرفة العلل ، كالأجرام السماوية ، أن نعرف المعلول ، كالحوادث المستقبلية ؛ ثم إننا متى عرفنا موجوداً من الموجودات معرفة تامة كان لنا منه مرآة تنعكس فيها سائر الموجودات الأخرى في العالم^(٢) .

وكأن التحقق إنما هو من شأن العقل ، وإلى العقل مراد كل فعل . والمادة إنما تتصور بالصورة التي يشاء العقل إفاضتها عليها .

والنفس في الرتبة الوسطى بين العقل الإلهي وبين العالم المادي ؛ ومنها صدر عالم الأفلاك . والنفس الإنسانية فيض من هذه النفس ؛ وهي من حيث طبيعتها ، أعنى من حيث ما يصدر عنها من أفعال ، مقيدة بمزاج جسدها ، أما باعتبار جوهرها الروحي فهي مستقلة عنه ؛ وهي بمنجاة من تأثير الكواكب ، لأن تأثير الكواكب قاصر على الأمور الطبيعية^(٣) .

(١) تجد بين هذه الآراء في رسائل الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالهجاز . ليكون العقل الحق ، وهو الإيجاد عن عدم ، لله وحده . وكل شيء حادث بفعل الله .

(٢) يؤخذ من هذه الآراء من أسماء كتب الكندي ، ولعل بعضها استنباط المؤلف أو مأخوذ من مراجع لاتينية .

(٣) في المكتبة التيمورية (رقم ٥٥) بدار الكتب المصرية رسالة الكندي في النفس ، وهي ضمن مجموعة (من ص ٦٣ - ٢٦) ، وقد ذكر فيها الكندي آراءه =

ويذهب الكندي إلى أن نفس الإنسان جوهرٌ بسيط غيرُ قانٍ ، ضبط من عالم العقل إلى عالم الحس ، ولكنها مزودةٌ بذكرى حياتها السابقة وهي لا تظلمن في هذا العالم لأن لها حاجاتٍ ومطالب شتى تحول دون إرضائها الحوائل ، فيكون ذلك مصعراً بالآلام

والحق أنه لا دوام لشيء في هذا العالم ، عالم الكون والفساد ، الذي قد يسلب منا في أي لحظة كل ما هو عزيز لدينا من مقتنياته ، ولا ثبات ولا دوام إلا في عالم العقل . فإذا أردنا أن نقرر أعيننا ببقاء مقتنياتنا ، ألا يسلب منا ما هو حبيبٌ إلى نفوسنا ، وجب علينا أن نُقيلَ على خيرات العقل الدائمة ، وعلى تقوى الله ، وأن نتكفَّ على طلب العلم وعلى صالح الأعمال ؛ أما إذا جعلنا طلب الخيرات الحسية المادية همنا ، معتقدين أننا قادرون على استبقائها ، فلنمّا نجري وراء المحال التي ليس في الوجود^(١) .

٥ — نظرية العقل :

ونظرية الكندي في المعرفة تتفق مع هذه الإثنينية التي ركناها المحسوس والمقول والتي تنزع نزعة خلقية عيمانيزمية . ويذهب الكندي إلى أن معارفنا إما أن تكون حسية وإما أن تكون عقلية ؛ أما ما بين قوتَي النفس الحسية

لأرسطو وأفلاطون وغيرهما . والنفس بسيطة ، جوهرها من جوهر الله ، وهي نور من نوره ، وإذا فارقت البدن انكشفت لها الأشياء كلها ، وصارت شبيهة بإق . والجري وراء الذات يحول دون معرفة الأشياء الشريفة ، وإذا انصقلت النفس بالنظر في حقائق الأشياء ، ظهرت فيها الأشياء . كما تظهر في مرآة صافية . وإذا فارقت البدن التذت قة كبيرة . وقد نقرنا هذه الرسالة في الجزء الأول من رسائل الكندي ، ص ٢٧٠ فأبعدها .

(١) راجع رسالة الكندي في الحيلة لدفع الأحران ، وقد أعدتها للعلماء ، وراجع مصدر الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٨٠ (٢١) فأبعدها .

والعقلية ، وإن القوة التخيلية أو المتصورة ؛ فتسمى عنده قوة متوسطة ؛ فالحواس تدرك الجزئى أو الصورة المادية ، على حين أن العقل يدرك الكلى ، ويدرك الأنواع والأجناس ، أى الصورة العقلية . وكما أنت المحسوس فى النفس هو الحس ، فكذلك العقول هو والعقل شيء واحد^(١) .

وتظهر هنا لأول مرة نظرية العقل (voies) فى الصورة التى ظلت عليها تنبؤاً مكاناً عظيماً عند فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بمد الكندى ، من غير أن ينالها تغيير كبير . وهذه النظرية من المميزات التى تتميز بها الفلسفة الإسلامية فى طول مجرى تاريخها . على أنه إذا كان يتجلى فى نزاع علماء القرون الوسطى للمسيحية حول المعانى الكلية عنابة علمية أيضاً بالواقع الطبيعى فإن من أول ما يبدو فى للباحث الفلسفية المسلمين فى العقل حاجتهم ورغبتهم من جانبهم فى الثقافة العقلية .

والكندى يقسم العقل^(٢) أربعة أقسام : أولاً العقل الذى هو بالفعل دائماً ، وهو علة جميع العقول والمقولات ؛ فهو عنده ، فيما يرجع ، الله أو العقل الأول الخالق ؛ وثانيها العقل الذى هو فى نفس الإنسان بالقوة ؛ وثالثها العقل كمادة (habitus) ، وهو الذى فى النفس بالفعل ، وتستطيع استعماله متى شئت ، كقوة الكتابة فى الكاتب ؛ ورابعها عقل هو فعل به تظهر النفس ما هو فيها بالفعل^(٣) .

(١) راجع رسالة الكندى فى العقل ورسائله فى ماعية النوم والرؤيا ، فى الجزء الأول

من رسائله . ١

(٢) تجد تفصيل ما يلى فى رسالة الكندى فى العقل .

(٣) هذه ترجمة دى بور للأصل اللاتينى ، إلى اللغة الألمانية ، ومحسن أن تذكر النص

اللاتينى خلاصاً لعمدة تاجى (A. Nagy) لرسالة العقل ، بحسب ترجمة يوحنا الإسبانى ، وذلك =

والمقل الأخير يبدو أنه عند الكندي ، فعل الإنسان ذاته ؛ أما إخراج القوة إلى العادة أو خروج العقل من القوة إلى الفعل فيرى أنه من فعل الملة الأولى ، أعني العقل الذي هو بالفعل دائماً .

فالمقل الذي يخرج من القوة إلى الفعل هبة من الله ، ولذلك فإن العقل الثالث يسمى بالعقل المستفاد (intellectus adeptus sive adquisitus) .

وهذا الرأي الأساسي الذي كان به القدماء ، وهو أن كل ما نعرفه عن الموجودات آت من مصدر خارج عنها ، نفذ في ثنايا الفلسفة العربية في صورة العقل للمستفاد ؛ ثم سرى إلى الفلسفة المسيحية . غير أن هذا الرأي يكاد يكون صحيحاً فيما يتعلق بهذه الفلسفة ، لأن « المقل الفعال » الذي أوجدها هو في الحقيقة أرسطر ، كما صوره علماء المذهب الأفلاطوني الجديد .

على أن الإنسان دائماً قد جعل لإيمه أو آلمته الفضل في أحسن ما عنده ؛ ومتكلمو الإسلام كانوا ينسبون أفعالنا الخلقية إلى الله بلا واسطة^(١) . أما عند الفلاسفة فالعالم أعظم قدراً من العمل ؛ ولما كان العمل متعلقاً بالعالم المحسوس

في مجموعة Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters التي نشرها Clemens Bäumker ، مجلد ٢ ، الدراسة الخامسة : "Prima est intellectus qui semper est in actu, secunda est intellectus qui in potentia est in anima, tertia est intellectus cum exit in anima de potentia ad effectum quarta est intellectus, quem vocamus demonstrativum" . ووجد بحث قيم عن نظرية العقل عند فلاسفة الإسلام وميرم للأستاذ جيلسون (E. Gilson) في مجموعة Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge ، عام ١٩٢٩ — ١٩٣٠ يابوس . وقد فاقنا هو وغيره وعشنا المشكلة بحثاً مستفيضاً في مقدمة طويلة لنشرتنا لكتاب العقل الكندي ص ٣١٢ — ٣٠٨ من الجزء الأول من وسائله .

(١) : التعميم يحتاج إلى التخصيص ؛ فإن أمل السنة يقولون بأن الأعمال كلها مخلوقة لله ، وأنه غير ظالم ؛ والمعتزلة يقولون إن الإنسان خالق لأفعاله خيرها وشرها ، وهو يتأهب ويأقب على ذلك .

الأدنى ، فقد جاز أن يكون من كسب الإنسان ، أما علمه الأسفى أو العقل المحض فهو فيض من العالم العلوى ، أى من جانب الله .

وجلى أن نظرية العقل ، كما تراها عند الكندى ، ترجع إلى نظرية العقل عند الإسكندر الأفروديسى ، فى الكتاب الثانى « فى النفس » ؛ ولكن الإسكندر يؤكد تأكيده لا يحتمل الشك أن العقل عند أرسطو ثلاثة أقسام^(١) . أما الكندى فيقول إنه يمثل رأى أفلاطون أرسطو ، وعنده تتمزج الأفلاطونية

(١) ونظرية العقل نظرية غامضة كثر فيها النزاع ، ورغم عموميتها واضطرابها ، حتى عند أرسطو نستطيع أن نستخلص من كتاب *De anima* مقالة ٣ فصل ٤ ، « أن العقل عنده : ١ - عقل متفعل : وهو من المقولات بمثابة المادة من الصور ، ويسمى عقلاً بالقوة ، وهو يقبل الاتحاد بجميع المقولات (كتاب النفس ٤٣٠ ، سطر ١٠ - ٢٥) .

٢ - عقل فعال : وهو بمثابة الصورة بن الميول . وهو يقدر على إحداث كل المقولات فى العقل المتفعل (نفس المصدر) .

٣ - عقل بالملكة : هو العقل المتفعل بعد حصول المقولات فيه ، بحيث يكون قادراً على نقلها متى شاء ، وهو فى هذه الحالة بالقوة ، إلا أنها ليست قوة كالتى كان عليها قبل أن يعرف شيئاً قط (كتاب النفس ، المقالة الثالثة ٤٣٩ ب ، سطر ٥ - ١٠) .

ويجب أن نلاحظ أن هذه القول جميعاً فى النفس (انظر أيضاً : Gilson, Archives, p. 8) أما عند الإسكندر الأفروديسى فالعقل كما يذكر جيلسون (Gilson, Archives, p. 8) : (١) عقل هيولانى (Intellectus materialis) ، (٢) عقل يعقل وله ملكة يعقل (Intellectus agens) (qui intelligit et habet habitum ut intelligat) ، والثالث مقارن ، وهو الذى يحدث المقولات فى العقل (Gilson, p. 11) . والثالث مقارن ، وهو الذى يحدث المقولات فى العقل (Gilson, p. 18) ؟ وهو الله عند الإسكندر الأفروديسى .

ويشبه أن يكون الكندى قد أخذ العقل بالقوة والعقل بالملكة من أرسطو أو من الإسكندر ، والعقل الفعال الذى هو الله ، من الإسكندر وحده ، ثم إن الكندى يزيد العقل الرابع . وهو ما يمكن أن يسمى الطاهر ، لأن النفس تبيد عما فيها إلى عقل آخر ، وهو ، كما يقول جيلسون (Gilson p. 23) ، قليل الشأن ولا معنى عليه فرق حقيق بين التصليبين . راجع مقدمة الرسالة العقل والعقل الرابع هو العقل لماضى على الطاهر أو المبين .

الجديدة بالفيثاغورية الجديدة ، فلا بد من ذكر العدد « ٤ » في كل شيء ومن التوفيق بين أفلاطون وأرسطو^(١) .

٦ — الكندي باعتباره أرسطوالياً :

والآن فلنجعل ما قلنا : الكندي متكلم معتزلي وفيلسوف من الآخذين بالمذهب الأفلاطوني الجديد ، مع إنباقات من المذهب الفيثاغوري الجديد^(٢) .
والمثل الأعلى عند الكندي هو سقراط ، شهيد الوثنية في أثينة ؛ وقد ألف كتباً كثيرة حول سقراط وحول محنته وآرائه ، وهو يحاول التوفيق بينه وبين أرسطو على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد .

ورغم هذا فالمأثور هو أن الكندي أول من أخذ بمذهب أرسطو وحذا حذوه في تأليفه^(٣) ، ولا شك أن لهذا الرأي أساساً من الصحة ، فأرسطو يتبوأ مكاناً كبيراً في ثبت الكتب التي صنفها الكندي^(٤) ، وهو لم يقنع بمجرد ترجمة كتب أرسطو ، بل درس ما ترجم منها وحاول إصلاحه وشرحه .
ومهما يكن من الأمر فإن كتب أرسطو في الطبيعة بما عليها من شروح

(١) راجع مقدمتنا لكتاب العقل الكندي لمعرفة موقفه الحقيقي في مشكلة العقل ومصدر رأيه فيه .

(٢) لا يوجد في الرسائل الكثيرة العربية التي بين أيدينا للكندي ما يؤكد هذا تأييداً كافياً .

(٣) فيقول ابن أبي أصيبعة مثلاً ج ١ ص ٢٠٧ « ولم يكن في الإسلام فيلسوف غيره احتذى في تأليفه حذو أرسطوطاليس » (انظر أيضاً : G. Flügel, al-Kindi, Leipzig : 1857, S. 6 . فهو يذكر مثل هذا نقلاً عن ابن جليل ، وراجع رأينا في موقف الكندي بالنسبة لأرسطو في تصدير الجزء الأول من رسائله ص ٨٠ (١٣) — ٨٠ (٢١) .

(٤) ارجع إلى ثبت كتب الكندي في كتاب Flügel تر أنه ألف خمسة كتب عن مضيق سقراط وألفاظه وموته ومجاوراته . أما عن أرسطو فقد ألف كثيراً جداً ، راجع مثلاً هامش رقم ١ ص ١٨٦ كما تقدم

لإسكندر الأفروديسي قد أثرت في الكندي تأثيراً كبيراً ؛ ويعزّز هذا ما يقوله الكندي من أن العالم غير متناهي بالقوة لا بالفعل ، وأن الحركة لا نهاية لها^(١) ، وهو ذلك من المسائل ؛ فقد كان الملائكة الطيِّميون في تلك الأيام ، وكذلك كان إخوان الصفا ، يقولون مثلاً إن الحركة متناهية ، شأنها شأن العدد .

ضرب الكندي صفحاً عن فلسفة عصره التي كانت تنزع إلى كشف الأسرار ، واشتدّ في ذلك ، بأن أعلن أن الكيمياء علم خادع زائف . وقال إن الإنسان لا يقدر على أن يحدث الأشياء التي لا تقدر على إحداثها إلا الطبيعة ؛ والرجل الذي يشتغل بتجارب الكيمياء هو ، في رأى الكندي ، يَخْدَعُ الذئب أو يَخْدَعُ نفسه . وقد حاول الرازي الطبيب المشهور أن ينقض رأى الكندي هذا^(٢) .

٧ - أصحاب الكندي :

أما تأثير الكندي معلماً ومؤلفاً فكان في الغالب عن طريق مصنفاته في الرياضيات وأحكام النجوم والجغرافية والطب . وكان أخلص تلاميذه وأكبرهم بهير مدافع أحمد بن محمد الطيب السرخسي المتوفى عام ٨٩٩ م^(٣) ؛ وكان صديقاً

(١) الكندي يقول بتناهي الجسم والزمان والحركة من جهة الفعل لا من جهة القوة والإمكان — راجع مثلاً الرسائل الأولى والرابعة والخامسة والسادسة من الجزء الأول من رسائله .

(٢) للكندي كتاب في التنبيه على خدع الكيائيين (القفطي ص ٢٤٦) ؛ وللرازي كتاب الرد على الكندي في إدخاله صناعة الكيمياء في المنتج ، (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٦) .

(٣) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن مهوان السرخسي ، ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه قتل عام ٢٨٦ هـ (ج ١ ص ٢١٤ ، ٢١٥) .

للخليفة المعتضد ، وتولى الحسبة في حكومته^(١) ، وقد ذهب صحبة طيش
للمعتضد^(٢) .

اشتغل السرخسي بالكيمياء ، واجتهد في تعرف حكمة الخالق وقدرته في
مخائيل مخلوقاته ، واشتغل بدراسة الجغرافية والتاريخ .

وأكثر من السرخسي ذكراً بين تلاميذ الكندي أبو معشر المتوفى^(٣)
عام ٨٨٥ م . ويرجع الفضل في شهرته إلى علم أحكام النجوم ، ويرى أنه في
سن السابعة والأربعين صار من المعجبين بالكندي ، بعد أن كان إلى ذلك العهد
من خصوم الفلسفة المتعصبين^(٤) . وذلك أنه درس الرياضيات دراسة لم تكتمل له ،
فاثقل إلى دراسة علم أحكام النجوم . وسواء أكان هذا قد وقع فعلاً أم هو من
اختراع الرواة فإن مثل هذا المسلك في التعليم مما يُمَيِّزُ العرب في تحصيلهم للمعلوم
في القرون الأولى ، بما كان فيهم من شغف بالملم ، وتهافت على معارف
لم يتكامل لهم فهمها .

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٤ .

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٤) وابن التميمي (ص ٢٦١) أن السرخسي
« كان أولاً مسلماً للمعتضد ، ثم تادمه وخمس به ، وكان يفضي إليه بأسراره ، ويستشير في
أمر مملكتيه . وكان الغالب على أحمد بن الطيب عليه لا عقله . وكان سبب قتل المعتضد إياه
اختصاصه به ، فإنه أفضى إليه بسر يتعلق بالقاسم بن عبد الله ويدور فلام للمعتضد ، فأشاع
وأذاع بحيلة من القاسم عليه مشهورة ، فسلمه للمعتضد إليها » ؛ وقد قتل القاسم بعد سجن
في عام ٢٨٦ هـ .

(٣) هو أبو معشر جعفر بن محمد البلخي — يقول ابن التميمي إنه توفي في رمضان
سنة ٢٧٢ هـ ، وقد جاوز المائة .

(٤) ذكر ابن التميمي (ص ٢٧٧) عن أبي معشر ، أنه « كان يضاعن الكندي ،
ويرى به العادة ، ويثني عليه بعلوم الفلاسفة ، فدرس عليه الكندي من حسن له النظر في
علم الحساب والمهندسة ؛ فدخل في ذلك فلم يكمل له ، فعدل إلى علم أحكام النجوم ، واتطع
شده عن الكندي بنظره في هذا العلم ، لأنه من جفقت علوم الكندي » ، ويقال إنه تعلم
النجوم بعد سبع وأربعين سنة من عمره .

ولم يخرج تلاميذ الكندي بوجه من الوجوه عن آراء أستاذهم ، ولم يخلص إلينا من آرائهم إلا بعض ما كتبوه مُقتَبَساً في كتب متفرقة ، وقد يجوز أن شيئاً من آرائهم حُفظ في رسائل إخوان الصفا ؛ غير أن معارفنا الآن لا تمكننا من تحديد هذا المقدار تحديداً دقيقاً^(٢) .

(٢) ولا يحسن أن نفهم من الكندي من غير أن نشير إلى ملاحظة تتعلق بظلفته أيادها القاضي ساعد في طبقات الأمم (ص ٦٠ طبعة مصر) وتابيه فيها ابن أبي أصيبعة (ح ١ ص ٢٠٨) يقول ساعد عن الكندي : « ومنها كتبه في المنطق ، وهي كتب قد نضجت عند الدرس منافعها ، وقلما ينتفع بها في العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التي لا سبيل إلى معرفة الحق والباطل في كل مطلوب إلا بها ؛ وأما صناعة التركيب ، وهي التي قصد يستوب في كتبه هذه إليها ، فلا ينتفع بها إلا من كان عنده مقدمات ، فينتد يمكن التركيب ، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل » ، وسواء كان إفعال الكندي هذه الصناعة جهلاً أو ضناً بها فهو نفس في نظر ساعد . ويذكر القفطي (ص ٢٤١) مثل ما يذكر ساعد من إهمال الكندي لصناعة التحليل « التي لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها » ، ويقول : « إن صناعة التركيب التي قصدها في تواليه لا ينتفع بها إلا المنتهي التي عنها يتبحر في هذا النوع . وقد لا يتجلى معنى صناعة التحليل التي يذكرها ساعد إلا بعد أن نرى ما يقوله في كلامه عن الفارابي (ص ٦١) وتابيه عليه القفطي (ص ١٨٢) ، وابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٦) . يقول ساعد إن الفارابي نبّه : « على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التسليم ، وأوضح القول فيها من مواد المنطق الخمس ، وأعاد وجوه الاستقاع بها ، وعرف طرق استنباطها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها ، فثبت كتبه في ذلك الغاية السكافية والنهاية الفاضلة » . ولعل هذه المواد الخمس هي ما يذكره الفارابي في كتابه إحصاء العلوم (مصر ١٩٣١ ، ص ٢٨) من أن أصناف الخطاب التي تستعمل لتصحيح شيء ما في الأمور كلها هي في الجملة خمسة : بقلية ، وظنوية ، ومنطقية ، ومقحة ، وخيلة . والفارابي يبين خصائص كل من هذه والسبيل المؤدى إليها ويشبه أن تكون هذه الخمسة هي أجزاء المنطق على الحقيقة في رأي الفارابي ، ويقابلها البرهان ، والجدل ، والأدبيل المنطوية ، والخطابية ، والتمرية . أما المقولات والعبارة والقياس فهي تروطة للبرهان ، وإنما دخلت في المنطق لأن القياس يتكون من أقوال ، والأقوال تتكون من مفردات المقولات .

فكأن ساعد يقول : إن الكندي أهقل تحليل أجزاء المنطق ، ويبان خصائص كل منها ، وقوانينه ، ومقدار ما فيه من الحق ، حتى يستطيع الإنسان أن يستعمل كلامها في مكانه ، وأن يصل إلى الحق واليقين من أقوم الطرق ؛ ولا شك أن ساعداً أصاب في قوله إن هذه الصناعة لا يستغنى عنها إلا المتهون المتبحرون .

٢ - الفارابي^(١)

١ - أصحاب المنطق :

أخذ أصحاب المنطق أو أصحاب ما بعد الطبيعة^(٢) يتميزون ، في القرن العاشر

(١) إذا كان الكندي قد اعتبر « فيلسوف العرب » ، تمييزاً له عن أقرانه من الفلاسفة غير العرب ، فقد اعتبر الفارابي « فيلسوف المسلمين بالحقيقة » (مساعد ص ٦١) « وفلسوف المسلمين غير مدان » (النفطي ١٨٢) ؛ ويقول ابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٠) : « إنه « أكرم فلاسفة المسلمين » ، ولم يكن قيمهم من عالم رتبة في فنونه « والرئيس ابن سينا ، بكده مخرج وكلامه انتفع في تصانيفه » . ويقول ظاهر الدين البهني (تاريخ سفهاء الإسلام) : « محوط مدار الكتب المصرية ص ٨٢ » ، وهو كتاب تسمية صوان المسكة للوفاء بن سينا ، وقد نشر في لا هور ، ١٣٥١ م . والعمر زوري (نزعة الأرواح وروضة الأرواح ، صور مكتبة الماسية ص ١٨٠) في ترجمة الفارابي : « وكان أبو علي تلميذاً لنصائفه » ، ويكاد يلبس الإنسان صحة هذا الكلام فيما فوق المصر من آراء ابن سينا التي أخذها عن الفارابي ، من غير تعبير حتى في ألفاظها . ونسكاد لا نجد في فلسفته شيئاً إلا وأصوله عند الفارابي . راجع ما يقوله منك في كتابه *Mélanges* ص (٣٤٢) .

ويقول ديتريشي *Dieterici* في مقدمته لرسائل الفارابي (طبعة ليدن ١٨٩٠ م ص ٣) « إن الفارابي مؤسس الفلسفة العربية » . والذي يقرأ الفارابي يجد في تفكيره طرافة ونسوحاً وفهماً عميقاً يدل على طول تأمل في الفلسفة . وإذا كان الكندي ، كما ألمح إليه دي زور ، قريب الصلة بالمشككين وبالفلاسفة الطبيعيين — ولستطيع أن نلاحظ هنا من أسماء مؤلفاته — فليس معنى هذا أن الفارابي أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، لأن الكندي كما تدل على ذلك كتبه التي لا تحصى هو مؤسس الفلسفة الإسلامية ، وهي عنده أوسع وأكثر طرافة وأبعد عن الخلط والتوفيق للصطنع وعن المجبة الفكرية والافنية . وقد كان الفارابي يحيي حياة الفلاسفة من زهد واعطاع إلى التأمل . أرجع إلى ما كتب عن الفارابي مؤثره للمعارف الإسلامية ، وإلى بحث عنه للأستاذ الأكبر للرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق بمجلة المجمع العلمي العربي بدمشق في الجزء السابع من المجلد الثاني عشر ، وإلى بحث آخر قدمه لدرجة الماجستير للرحوم الأستاذ عباس محمود عتوان : نظرية المعرفة وسلة العلم بالدين عند الفارابي ، وإلى بحث قيم جداً للدكتور إبراهيم مذكور : *Ibrahim Madkour : La place d'al Farabi dans l'école Philon* . ويجب على الفارابي أن يرجع إلى كتب الفارابي ورسائله للشار إليها أسماء البحث ، وأهمها مجموعتان : لإحسانا طبع ليدن والأخرى بميدرا آباد .

(٢) ربما كانت تسمية أصحاب ما بعد الطبيعة بأصحاب المنطق راجعة إلى أن متوهمهم =

الميلادى (الرابع المجرى) ، عن الفلاسفة الطبيعيين . والأولون يقيمون في أبحاثهم منهجاً أكثر دقة وصرامة من منهج التكلميين ، وهم أيضاً يخوضون في بحث مسائل غير التي يتناولها الطبيعيون . وقد رغبوا عن مذهب فيثاغورس وانقادوا لأرسطو ، الذى وصلت إليهم فلسفته في نوب من المذهب الأفلاطونى الجديد .

وهنا نجدنا أبحاثاً اتجاهين في العلم ، عنى بكل منهما فريق .

فالفلاسفة الطبيعيون عُنوا — على تفاوت — بدراسة ما في الطبيعة من ظواهر مادية كثيرة ، كما هو الحال في علم أحوال البلدان وعلم أحوال البشر . وهم ألبداً يهتمون فيما يصدر عن الأشياء من آثار ، معتقدين أن معرفة ماهيات الأشياء لا تنسقى إلا بمعرفة ما يصدر عنها من الآثار ، وهم إذا جاوزوا الطبيعة والعقل والنفس في أبحاثهم وارتقوا إلى ذات الله ، لم يخرجوا في التعريف به عن القول بأنه الله الأول أو الصانع الحكيم الذى تتجلى حكمته ويتمثل إحسانه في مخلوقاته ، أو هم يؤثرون هذا التعريف على ما سواه .

يقوم على استنباط الأعيان من أصولها على طريقة برهانية دقيقة ؟ فتلا يؤول ابن سينا كتاباً في النفس على ستة الاختصار « ومقتضى طريقة للتطقيين » ، وفي كتاب النفس (طبعة مائديك ص ٦٧) نراه يبرهن بعض المسائل « على مقتضى طريقة للتطقيين » . وأساس طريقة للتطقيين هو وضع القواعد الكلية والاستنباط منها بالبرهان ، وهو ما تلاحظه في طريقة الفلاسفة في الاستدلال ، وربما كان منهجهم أدق من منهج التكلميين لما يشير إليه الفارابى كثيراً من أن للتكلميين يبنون أدلتهم على قضايا معشورة مأخوذة من بادية الرأي للشرك دون تحييس . وكان الفارابى نهاية خاصة بالنطق ، وقد عني بشرح كتب أرسطو للتطقية (موتك ص ٢٤٢) ، ويومى ابن ميثون الفيلسوف الإسرائيلى أحد معاصريه وهو صمويل بن تيون الأيترانى للنطق إلا كتب الفارابى ، « لأن كل ما ألقه ، خصوصاً كتاب مبادئ الوجودات ، فهو زهية الدقيق الخالصة » (موتك ص ٢٤٤) . وقد لبه مساعد في طبقات الأمم على فضل الفارابى في النطق فيما يتعلق بما سماه صناعة التعليل . راجع ما تقدم ، هامش ص ١٤٩ — ١٥٠ .

أما أصحاب المنطق فينهبون طريقاً يُبين طريق الطبيعيين كل المباشرة .
فالحادث الجزئي في نظرم ثانوي الشأن ، وهو لا يزيد على كونه مقدرباً تحت
كلى ، ويمكن استنباطه من هذا الكلى .

وعلى حين أن الفلاسفة الطبيعيين يحاولون دراسة آثار الأشياء أساساً
لأبحاثهم ، فإن أصحاب المنطق يحاولون إدراك الأشياء ، باستنباطها من أصولها ؛
وهم في كل أبحاثهم ينتقلون ماهيات الأشياء وحقاتها ، من أدناها إلى ذات الله .
ولكى نبين الفرق بين مذهبهم ومذهب الطبيعيين بمثال نقول إن أذا صفة لله
في نظرم هي أنه الموجودُ الواجبُ الوجود ، على حين أن أول صفاته عند
الفلاسفة الطبيعيين هي أنه الصانعُ الحكيم^(١) .

(١) ولنوضح طريقة الفارابي الاستنباطية بأمثال من سيدان للتأليفين تبيين معنى كلام
للؤلف : الفارابي ، فيما يتعلق بوجود الله مثلاً ، يقول إن أحد طرق الاستدلال على
وجود الله هو النظر في « عالم الخلق » وما فيه من أمارات الصفة والإلهان ، وهذا
هو طريق الصعود من الفعل إلى القاعل ؟ ولكن الباحث ، إذا سلك هذا الطريق ، مرشح
لأن يختلط عليه الأمر ، فلا يرتقي إلى معرفة الخالق أو هو قد لا يستطيع أن يعرفه حق
المعرفة . أما الطريق الآخر الذي يؤثره الفارابي فهو أن تأمل للفكر « عالم الوجود المحض » ،
وذلك على أساس أن فكرة « الوجود » « والوجوب » (وجوب الوجود أو الوجود
الواجب) « والإمكان » (إمكان الوجود أو الوجود للممكن) « مان عقلية واضحة مركزة في
الذهن ، يدركها العقل من غير توسط معانٍ أخرى ولا بمساعدتها . ولو نظرنا في الوجود من
حيث هو لوجدنا أنه إما أن يكون واجباً ، وهو وجود الوجود الذي وجوده من ذاته بحيث
لو فُرض عدمه لزم عن ذلك محال ؟ وإما أن يكون ممكناً ، وهو وجود الوجود الذي وجوده
من غيره ، بحيث لو فُرض عدم وجوده لما لزم عن ذلك محال . وهذا الممكن ، الذي ليس
وجوده من ذاته ، يستوي وجوده وعدمه ، بحيث إذا مُوجِد لا بد أن يكون وجوده من غيره .
ولكن لا يمكن أن يذهب لسلك العلية والسببية إلى ما لا نهاية — والإلهما وُجِد
للممكن — بل لا بد من الانتهاء إلى شيء واجب الوجود بذاته ، هو للبدا الأول الذي هو ملة
جميع الممكنات . ويرى الفارابي — كما رأى ابن سينا بعده — أن هذين الطريقين لإثبات
وجود الله تتضمنهما هذه الآية القرآنية : « سنُريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يُلَبِّسَ
لهم أنه الحق ، أو لم يكفر بربك أنه على كل شيء شهيد » [سورة ٤١ (فصلت)] =

وقد جاء أهل المنطق بعد الطبيعيين في الزمان ، كما أن متكلمي المعتزلة نظروا في أعمال الله أولاً ، ثم نظروا في ذاته بعد ذلك (انظر ب ٢ ف ٣ ق ٤ و ٥) . وقد عرفنا أن الرازي كان أكبر ممثل للنزعة الفلسفية الطبيعية ؛ أما مباحث ما بعد الطبيعة التي يستعمل فيها المنهج المنطقي ، والتي مهد الكندي وغيره إليها السبيل ، فهي تبلغ أوجها ممثلة في رجل معاصر لرازي ، وأصغر منه سنًا هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلع الفارابي .

== آية ٥٣] . فالنظر في آيات الكون هو الطريق الأول ، وهو طريق « الحكماء الطبيعيين » الذين ينظرون في الطبيعة للاعتناء إلى صانعها ، وهو في العطر الأول من الآيات ؛ والنظر في الوجود من حيث هو الاعتناء من تأمل هذا الوجود إلى معرفة وجود واجب الوجود بذاته ومعرفة صفاته هو الطريق الثاني ، طريق « الحكماء الإلهيين » ، أي حكماء ما بعد الطبيعة ، وهو في العطر الثاني من الآيات ، وهو في رأي « الحكماء الإلهيين » أوثق من الطريق الأول ، لأنه لا يستند إلا إلى العقل ونظيره في معنى الوجود .

ويذكر الفارابي دليلاً آخر على وجود البدء الأول ، ملخصه : كل حادث في عالم الكون والقساد ممكن الوجود ، لأنه لو كان واجب الوجود لما كان حادثاً ، ولو كان متمتع الوجود لا يوجد ؛ وللممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود ، وبما أنه لا يمكن تسلسل العلة فلا بد من الانتهاء إلى علة أولى هي واجب الوجود بذاته .

وسمّ طريقة أخرى استنباطية لإثبات وجود الله ، وهي تستند إلى أن الأشياء المادية أو للمكنة الوجود لكل منها ماهية أو حقيقة ، كالإنسانية في الإنسان ؛ ولكل منها « هوية » أو وجود متعين يُشار إليه يتميز به عن غيره من المكنات . ولما كانت الماهية ليست داخلية في الهوية ، ولا هذه في تلك ، ولما كان الوجود التعين لا يلزم عن الماهية من ذاتها ، فلا بد أن يكون الوجود في كل ما وجوده التعين أو هويته متأخرٌ لماهيته مطولاً لغيره ، ولا يمكن تسلسل المثبة والمثولية ، بل لا بد من الانتهاء إلى مبدأ أول ، ماهيته غير مباينة لهويته ، يعني لا بد من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود بذاته — راجع من كتب الفارابي كتاب نفوس الحكم ، طبعة حيدرآباد ، ١٣٤٥ هـ ، ص ٦ — ٧ ، وكتاب عيون المسائل طبعة القاهرة ١٣٢٥ هـ (ضمن مجموعة رسائل الفارابي) ، ص ٦٥ ، ٦٦ ، وكتاب الطاوي القلبية ، حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ، ص ٢ — ٣ ، وشرح رسالة زينون ، حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ، ص ٣ — ٤ ، وكتاب قصص الحكم حيدرآباد ١٣٤٥ هـ ، ص ٢ — ٣ .

٢ - حياة الفارابي :

ولسنا نعرف على وجه اليقين ، كثيراً عن مجرى حياة الفارابي الظاهرة وعن سير تحصيله ؛ فقد كان رجلاً ممن يخلدون إلى السكينة والهدوء ، وقد وقف حياته على التأمل الفلسفي ، يظلمه الملوك بسلطانهم ؛ ثم ظهر آخر الأمر في زى أهل التصوف .

ويقال إن والد الفارابي كان قائد جيش ، وأصله فارسي ، وإن الفارابي نفسه وُلد في ديسيج ، وهي قرية صغيرة حصينة ، تقع في ولاية غاراب من بلاد الترك فيما وراء النهر .

حصل الفارابي علومه في بغداد ، وقرأ بعضها على معلم نصراني ، وهو يوحنا ابن تيلان^(١) ، وألم في دراسته بالأدب والرياضيات للثلاثين للمجموعتين الثلاثية والارباعية (Trivium und quadrivium)^(٢) عند النصارى في القرون الوسطى . وبدلنا بعض مؤلفاته ، ولا سيما في الموسيقى ، على أنه درس الرياضيات ؛ وتقول الأساطير إنه كان يتكلم بلغات العالم كلها (سبعين لغة)^(٣) . ويتجلى من كتبه أنه كان يعرف التركية والفارسية ، وهو أسير بديهي يظهر لأول وهلة .

(١) توفي بمدينة السلام في أيام المعتذر (النفيه والإشراف للسمودي ، طبعة ليدن ١٨٩٣ م ١٢٢ وتاريخ الحكماء للقطبي م ٢٧٧ من طبعة ليبزج ١٩٢٠ م) .

(٢) المجموعة الثلاثية كانت تحمل النحو والبلاغة والمنطق ، والرباعية كانت تشمل الحساب والموسيقى والهندسة والفلك .

(٣) يذكر ابن خلدون في حكايته لقصود الفارابي على سيف الدولة أن فيلسوفنا كان يعرف سبعين لساناً ، بل يذكر من براعته في الموسيقى أنه أحسك الجالسين ، ثم أبكام ، ثم أأنهم ، وانصرف ؛ وهذا كلام يشبه الأساطير . وقد ذكر ذلك البيهقي والتمهرزوري في كتابيهما المتقدمين .

وكان يكتب بالعربية كتابة واضحة لا تخلو من جمال البلاغة ؛ غير أن وقوعه بالترادف في الألفاظ والجلس ، بين حين وآخر ، يقف حائلاً دون الدقة في تعبيره الفلسفي .

والفلسفة التي تدرب عليها الفارابي يرجع أصلها إلى مدرسة سرو ؛ والظاهر أن أعضاء هذه المدرسة كانوا يُمنون بمسائل الإلهيات أكثر مما عني بها أهل حِرَّان والبصرة ؛ فقد كان ميل هؤلاء متجهاً إلى الفلسفة الطبيعية .

وبعد أن عاش الفارابي في بغداد ، واشتغل فيها زماناً طويلاً ، ارتحل عنها إلى حلب ؛ ولا شك أن خروجه من بغداد كان بسبب الاضطرابات السياسية . نزل الفارابي مدينة حلب ، واستقر في مجلس سيف الدولة^(١) الزاهر ؛ ولكن يظهر أن الفارابي لم يقض أواخر أيامه في القصر ، بل قضاها خالياً بنفسه بين مظاهر الطبيعة^(٢) ، ومات في دمشق ، وهو مسافر في حجة الأمير سيف الدولة ، وذلك في ديسمبر سنة ٩٥٠ م^(٣) . ويروي أن أميراً تربى بزي أهل التصوف وصلى

(١) هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن حمدان ، ولد عام ٣٠١ هـ ، أو ٣٠٤ هـ وتوفي عام ٣٥٦ هـ ، في حلب . وقد اشتهر بنو حمدان بالقصاحة والسياسة ورياسة العقل ؛ وسيف الدولة واسطة للاثم ، اشتهر بمروية مع الروم واليونان وبرعايته لعلماء ، ولم يجتمع بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدهر ، (ابن خلكان ج ١ ص ٤٦١ ، ٤٦٢) .

(٢) يقول ابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٧) : « وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالباً إلا عند مجتمع ماء أو مشبك رياح » ، وهناك كان يقضي وقته ويؤلف كتبه .

(٣) اتفق الفاضل مساعد (ص ٦٣) وابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٤) ، والفنطلي (ص ١٨٣) وابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٧) على أن الفارابي توفي عام ٣٣٩ هـ ؛ وإذا كانت وفاته عن ثمانين عاماً ، كما يقول أصحاب التاجم ، فإن ميلاده يكون عام ٢٥٩ هـ تقريباً ، ولم يذكر تاريخ مولده أحد من المراجعين له . على أن اليهقي والفهرزوري يذكران ظروف وفاته على صورة أخرى .

عليه^(١) [في بعض خاصته] . ويُخبرنا الرواة أن القارابي بلغ من العمر الثمانين ؛ فلا شك أنه كان رجلاً هريماً قد تقدمت به السن . وقد مات أبو بشر متى^(٢) ، أحد معاصريه وزملائه في التحصيل قبله بعشر سنين ، كما أن تلميذه أبا زكريا يحيى بن عدي^(٣) مات عام ٩٧١ م ، وسنه إحدى وعمانون عاماً .

٣ - موقف إزاء أفقراطس وأرسطو :

ولم يسنّ أحدُ الترتيبِ التاريخي لمؤلفات القارابي . وإذا صح أن له رسائل صغيرة بما فيها مدعى المتكلمين^(٤) والفلاسفة الطبيعيين ؛ وإذا صح أنها كانت على هذه الصورة التي انتهت إليها ، فهي مؤلفاتٌ كتبها للجمهور أو صنفها أيام صباه ؛ فلما تقدم في مدارج تكوُّنه تمحَّل إلى دراسة مؤلفات أرسطو ، ولجأ سماع أهل الشرق « للملم الثاني »^(٥) ، يعتون أنه الملم الثاني بعد أرسطو [باعتباره « للملم الأول »] .

(١) يستعمل المؤلف كلمة Leichenrode ، وسنأما كلمة الطَّائِن ، مثال من البيت ؛ ولذا كور في كتب التراجم أن سيف الدولة صل عليه في قبر من خاصته ، ويطلب على القبر أن المؤلف استعمل كلمة Leichenrode بدلاً من كلمة Leichengebet ، في معنى الصلاة .

(٢) انظر ص ٣٠ مما تقدم ؛ وقد توفى أبو بشر عام ٣٢٨ هـ ، كما يقول صاحب طبقات الأطباء (ج ١ ص ٧٣٥) .

(٣) هو كما يذكر صاحب الفهرست (ص ٢٦٤) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٥) — أبو زكريا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا النطقي ، وإليه انتهت الرياضة ومعرفة العلوم الحسكية في وقته ؛ قرأ على أبي يعرب متى وعلى أبي نصر القارابي ، وكان أوسع دهره ، ومنصبه من مذاهب التصاوي اليعقوبية ، وكان جيد النقل .

(٤) يذكر ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٨) القارابي كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين .

(٥) يقول حاجي خليفة في كشف الظنون (ج ٢ ص ٩٨ — ٩٩ طبعة ليبترج ١٨٣٥ م) قالا عن كتاب حامية الممالك ، أن مترجمي المأمون أنشؤا بتراجم مخطوطة لا توافق =

ومنذ أيام الفارابي أحصيت كتب أرسطو أو الكتب المنسوبة له ، ورُتبت على صورة لم تتغير في جملتها ، وصارت تُفسر وتُشرح على طريقة الفارابي ^(١) . وأولها الكتب الثمانية في المنطق وهي : كتاب المقولات « فاطينوز ياس » ، وكتاب العبارة « باري أرمنياس » ، وكتاب القياس « أناطوطيقا الأولى » ، وكتاب البرهان « أناطوطيقا الثانية » ، وكتاب للمواضع الجدلية « طويقا » ، وكتاب الأقوال للمنطاة « سوفسطيقا » ، وكتاب الخطابة « ريطوريقا » ، وكتاب الشعر « بويطيقا » ^(٢) . أما إيساغوجي فرفوريوس « الكلليات » فهو مقدمة لهذه الكتب . وتأتي بعد ذلك الكتب الثمانية التي تبحث في الطبيعيات ،

== ترجمة أحد ترجمه الآخر ، « فبقى تلك التراجم مكفأة غير محررة ، بل أشرف أن عَقَّتْ سِمِئها ، إلى زمن الحكيم الفارابي ؛ ثم إنه التمس منه ملك زمانه منصور بن توح الساماني أن يجمع تلك التراجم ، ويعدل من بينها ترجمة ملخصة محررة مطابقة لما عليه الحكمة ، فأجاب الفارابي ، وفعل كما أراد ، وسمى كتابه « بالتعليم الثاني ، فذلك لقب « بالمعلم الثاني » . ثم يذكر أن هذا الكتاب ظل مسوحاً بخط الفارابي في خزائن النصور ، حتى أطلع عليه ابن سينا ، وخلص منه كتاب الفقاء » ، ويفهم من كثير من مواضع الفقاء أنه تلخيص التعليم الثاني . وإذا سألنا ما ذكره ابن خلدون في مقدمته (ص ٣٧ طبعة مصر سنة ١٣٧٦) من أن أرسطو سمي بالمعلم الأول ، لأنه كتب وجمع ما تفرق من مباحث للمنطق ومساكنه ، فأظم بناءه متابعاً وبعده أول العلوم الحسكية وفاتحتها ، فإن ما ظم به الفارابي تبين تأليف كتاب يجمع ويهذب ما ترجم قبله ، يجعله مشبهاً لأرسطو ، وذلك سمي « بالمعلم الثاني » . ولا شك أن ما يقوله حامى تخليقة كلام ينبغي أن تلقاه بالتردد والحذر .

(١) لكن الكندي « رسالة في كيفية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل القليلة » ، وقد نقرنا هذه الرسالة في الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٣٥٩ — ٣٨٠ . وبين ترتيب الكندي وترتيب الفارابي شبه كبير ، والكندي هو السابق على كل حال .

(٢) في إحصاء العلوم (طبعة مصر ١٣٥٠ هـ — ١٩٣١ م) ، ص ٧١ — ٣٣ نجد هذه الأقسام مدكورة بالتفصيل مع خواص كل قسم ومكانه وغايته . وكذلك حكم الكندي عنها في رسالته .

وهي : السماع الطبيعي^(١) *Auscultatio physica* ، وكتاب في نسيان والعالم *de generatione et corruptione* ، وكتاب الكون والفساد *de caelo et mundo* ، وكتاب الآثار العلوية *Meteorologie* ، وكتاب النفس *de Anima* ، وكتاب الحس والحسوس *de sensu et sensatu* ، وكتاب النبات ، وكتاب الحيوان ؛ وثاني بعد ذلك أخيراً كتب أرسطوفيا بعد الطبيعة ، وفي الأخلاق ، وفي السياسة الخ .

وكان القارائي يعد الكتاب المنسوب لأرسطو المسمى « *Teologie des Aristoteles* » من مؤلفات أرسطو حقيقة^(٢) . وقد حاول أن يقيم البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان ، جاريًا في ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد ، ومتعشياً ، إلى حد ما ، مع تسيادة الإسلامية .

ولم تكن نفس القارائي تنزع إلى النقد الذي يميز الأشياء بعضها من بعض ، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يمثل في نفسه صورة شاملة للعالم ؛ وإن سمع القارائي إلى إشباع هذه الرغبة التي فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم ، هو الذي حدا به إلى تجاوز القوارق التي تميز للمذاهب الفلسفية بعضها من بعض^(٣) ؛ فهو يرى أن أفلاطون وأرسطو إنما يختلفان في المنهج ، وفي السيرة

(١) يسميه القارائي بسم السماع — ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (ص ٦ طبعة مصر ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م) ، وسميه الكتني : المبر الطبيعي أيضاً .

(٢) يذكر القارائي هذا الكتاب على أنه لأرسطو ، ويسميه كتاب الربوبية ؛ بل هو يأخذ منه القواعد في معرفتنا الخلقية . المسيحيون في إثبات المصالح وهي أسرار الله وفي السلام بين النفس والخلق .

(٣) انظر مقال البارون *Carra de Vaux* من القارائي في حائزة المعارف الإسلامية .

القوية ، وفي السيرة العملية لكثير منهما ؛ أما مذهبهما الفلسفي فواحد ^(١) . وهما عند الفارابي إيمانان للفلسفة ^(٢) . ولما كان الفارابي يرى أن كلاً من أفلاطون وأرسطو مفكر مبتكر مستقل ، كان إجماعهما على رأي أوثق ، في نظره ، من عقيدة الأمة الإسلامية جمعاء ، إذ تقلد إماماً واحداً وتفتاد له انقياداً ^(٣) .

٤ — الفلسفة :

وقد اعتُبر الفارابي من جملة الأطباء ؛ ولكن يظهر أنه لم يباشر مهنة الطبيب بالفعل ^(٤) ؛ وإنما وقف حياته كلها على تطبيب النفوس . وكان يرى

(١) يرى الفارابي أن الخلاف في سيرة كل منهما : فأفلاطون تغل عن أسباب الدنيا ، وأرسطو آثراً ، فاستول على الأملاك وتزوج وتوزر ، ويرى أن مقدمهما في الفلسفة الدمية واحد ، غير أن أفلاطون بدأ بتقوم نفسه ، لأنه لم يجد في نفسه قوة لتغير ذلك ؛ أما أرسطو فأحسن بقوة ورحب فزاع ، فأقبل على الدنيا ؛ فالتباين ناشى عن نفس القوى الطبيعية عند أحدهما وزيادتها عند الآخر . ثم يذكر الفارابي اختلافهما في التدوين ؛ فأفلاطون لم يدوّن إلا أخيراً وبالرموز والألفاظ ضناً بالحكمة على غير أهلها ، أما أرسطو فكان مذهبه التدوين والإيضاح والكشف . والفارابي يذكر اختلافهما في كثير من المسائل ، فأحياناً لا يجد خلافاً صريحاً وأحياناً يجد الأصول والمقاصد واحدة ، وأحياناً أخرى يجد الخلاف في موضوعين مختلفين ، وهكذا يظهر ما جوفه الناس خلافاً بينهما . ولا جرم أن يحمل عليه هذا التوفيق لأنه قد يرجع إلى كتبه البرهنية ، ضناً منه أنه لأرسطو ، وما هو إلا الفلسفة الأفلاطونية في ثوب آخر .

(٢) يرجع الفارابي إلى كتاب الجمع بين الحكيمين ليرى تسبيل التوفيق بين أرسطو وأفلاطون .

(٣) يقول الفارابي (الجمع بين الحكيمين ص ٣) : إن العقل هو الحجة التي يقول عليها ؛ وهو لا يرى العقل القوي على القول المتخلفة للسئلة ، ولذلك احتجج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة ؛ لأنها اجتمعت فلا حاجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك ؛ وهو يشترط الاستقلال ، فلا ينفذ بأحد الناس كثيراً على آراء معضولة ، والجماعة القليلون لرأى واحد ، اللادعون لإمام يؤمهم ، بمنزلة عقل واحد ؛ وهو عرضة للضلال ؛ ولا شيء أسخ مما تصل إليه عقول مختلفة بعد تأمل ربح وسعادة وتكليف . إذا تبيّن هذا يوزن من جملة المتكررة فيه تهويل كبير .

(٤) ابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ص ١٣٤ .

أن صفاء النفس من أكارها هو شرط كل نظر فلسفي وعمرته ؛ وكان يدعو إلى محبة الحقيقة ؛ ولمخالفت مذهب أرسطو^(١).

وإذا أردنا دراسة العلوم الطبيعية وعلوم العقل وجب علينا أن نرفض على تصحيح أحكامنا وتعديلها نحو الصواب ؛ وذلك يكون بالتدريج في علم الهندسة وعلم المنطق^(٢). والفارابي لا يحفل كثيراً بالعلوم الجزئية ، وهو يحرص كل حصره في المنطق وفيما بعد الطبيعة وفي أصول علم الطبيعة ؛ والفلسفة عنده هي العلم بالموجودات بما هي موجودة^(٣) ، ونحن ، بتحصيل هذا العلم ، نقشب بالله^(٤) ؛ والفلسفة هي ، عنده ، العلم الوحيد الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة للكون. والفارابي يرى المتكلمين بأنهم يقيمون أدلتهم على مقدمات ذاتية مشهورة

(١) بين الفارابي في كتاب ما ينبغي أن يُقدم قبل تعلم الفلسفة (ص ١٥) حال أسفاة الفلسفة بأنه يجب أن يكون حسن الخلق متعمداً من العبوة « كما تكون شهوة » فحق قط « ؛ « وأما ليس أرسطو فيلبي ألا تكون محبة له في حد يحرر ذلك أن يغناه على الحق ، وألا يكون مبنياً : فيدعو ذلك إلى تكذيبه . وفي كتابه البيهقي (١٢ - ١٥) والعمري (ص ١٨١) للتقدم ذكرهما أن الفارابي قال : « ينبغي لمن أراد التفرغ في الحكمة أن يكون عالمًا بجميع اللزاج : متادياً بآداب الأنبياء ، قد علم القرآن والفقه وعلوم الفروع أولاً ، ويكون عفيفاً سدوداً عرضاً عن الفسوق والتجور والفساد والحياة والسكر والخيلة ، فارغ البال من مصالح مماشه ... غير غفل بركن من أركان الفريضة ، ولا أديب من آدابها : عفيفاً للعلم والطعام ، ولا يكون لغيره عند قدرته إلا العلم وأمله ، ولا يتخذ علمه لأجل سره . ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور ، ولا يجد من الحكمة »

(٢) ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١١ - ١٢

(٣) كتاب الجمع ص ١ ، وراجع أيضاً كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، القاهرة ١٩٤٤ هـ .

(٤) ما ينبغي أن يقدم ص ١٣ .

مأخوذة من بادئ الرأي المشترك ، من غير أن يحصرها^(١) ؛ ثم هو يرى
الفلاسفة الطبيعيين بأنهم أبداً يقصرون فهمهم على الأنفال التي تصدر عن الأشياء ،
فلا يجاوزون عالم الحوادث المفضاة ، ولا يحصلون صورة شاملة للوجودات .
وهو قد حاول ، خلافاً للأرلين ، أن يضع للفكر أساساً صحيحاً ؛ وخلافاً للآخرين ،
أراد أن يبحث عن العلة الأولى الوحيدة التي تصدر عنها كل ما هو موجود .

ومن أجل هذا كان من الإنصاف لمكان القارابي من الوجهتين التاريخية
والدينية ، أن نبدأ بالكلام عن منطق . ثم نتناول مذهب فيا بعد الطبيعة ،
ونكلم أخيراً عن مذهب في الطبيعة وفي الفلسفة السلية .

٥ — المنطق :

وليس منطق القارابي مجرد تحليل خالص للتفكير العلمي ، بل هو يشتمل ،
إلى جانب هذا ، على كثير من الملاحظات النفسية ، كما أنه يشتمل على مباحث
في نظرية المعرفة ؛ وعلى حين أن النحو يختص بلغة شعب واحد ، فالمنطق عنده
قانون للتعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم^(٢) ؛ ولا بد أن يسير من أبسط
عناصر الكلام إلى أمقدها — من الكلمة إلى القضية إلى القياس .

والمنطق ، من حيث علاقة موضوعه بالأشياء المتحققة في الخارج ، ينقسم

(١) يفصل القارابي في إحصاء العلوم ص ٧٧ — ٧٧ منازع التكلمين المتحققة في
صورة العقائد ، وعمل رأيه فيهم أنهم يحددون على أحكام مفرقة يأخذونها سبقة .

(٢) يقول القارابي إن « نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمقولات ، كنسبة صناعة
النحو إلى اللسان والألفاظ ، فكل ما يسلطه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق
يسلطه نظائرها في المقولات » ، ثم يقول إن علم النحو إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما ،
وعلم المنطق إنما يعطي قوانين مفتركة تهم ألفاظ الأمم كلها » (إحصاء العلوم ص ١٢ ، ١٨) .

قسمين : الأول يشتمل على مسائل الماتى والحدود ، وهو قسم التصور ؛ ويشتمل الثانى على مباحث القضايا والأفيسة والبراهين ؛ وهو قسم التصديق ؛ وبالتصورات التى أقعمت الحدود فى جملتها من غير أن تكون لها علاقة حقيقة بها — ليس لها ، باعتبار ذاتها ، علاقة بالخارج ، أعنى أنها لا توصف بالصدق أو الكذب . ويقصد الفارابى بالتصورات أبسط ما يرسم فى النفس ، أعنى كلا من صور الجزئيات التى يؤدبها الحس ومن للماتى الأولية المركزة فى القهن بفطرته ؛ كعنى الوجوب والوجود والإمكان^(١) ؛ وهذه الصور والماتى يقينية إرواية ؛ يمكن أن تُنذبه لها عقل الإنسان ؛ وأن تقطن لها شئ ؛ ولكن لا يمكن أن يُبرهن له عليها ، ولا يمكن بيانها باستنباطها عما هو معلوم ، لأنها بيته بنفسها ويقينية إلى أقصى درجات اليقين^(٢) .

وتنتج القضايا من ريب التصورات بعضها ببعض ؛ وهذه القضايا تحتمل الصدق والكذب . وهى تستند إلى قضايا أولية قائمة فى العقل تُستخرج منها بالقياس والبرهان ؛ وهذه القضايا الأولية بيته بنفسها لا تحتاج إلى برهان ولا تحتمل^(٣) . ولا يمكن الاستغناء عن هذه القضايا الأولية التى هى أسس أو أصول بديهية لا بد منها فى الرياضيات وفيها بعد للطبيعة وفى الأخلاق^(٤)

(١) ميون للسائل ص ٢ .

(٢) يميز الفارابى بين تصور لا يسبقه تصور آخر ، وتصور يسبقه آخر ، وهذا يقتضى إلى تصور من النوع الأول كالوجوب والوجود ؛ وعنده أن هذه « مبان ظاهرة صحيحة مركزة فى القهن » ، لا يمكن إظهارها إلا على سبيل التلبيه ، إذ لا شئ أظهر منها (نفس المصدر ص ٢) .

(٣) يميز الفارابى أيضا بين تصديق لا يُدرك إلا بشئ قبله ، وبين تصديق لا يتقدمه شئ ، فهو من الأحكام الأولية الظاهرة ، مثل إن الشكل أعظم من الجزء (ميون للسائل ص ٣) .

(٤) المدينة الفاضلة لمبة ليدن ١٨٩٥ ص ٤٥ .

وطريقة البرهان الذي نتوصل به من المعلوم اليقيني إلى المجهول هي ، عند الفارابي ، للمنطق على الحقيقة ، وليس البحث في المعاني والحدود (أعني المقولات) ، وفي تأليف القضايا منها (أرمينوطيقي) وكذلك الأقيسة (أناطوطيقي الأولى) إلا توطئة للبرهان^(١) . وأهم مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف ؛ والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم^(٢) .

وأعلى هذه القوانين ، عند الفارابي ، قانون التناقض الذي به يظهر العقل صدق قضية أو ضرورتها مع كذب نقيضتها أو استحالتها ، في وقت مما يفصل عقل واحد . وعلى هذا ينبغي إثبات قسمة أفلاطون الثنائية « Dichotomie » ، على قسمة أرسطو إلى الكثير Polytomie ، من حيث الصلاحية لمنهج البحث العلمي . ولا يفتن الفارابي بالفاحية الصورية من مبحث البرهان ، بل هو يذهب إلى أن البرهان ينبغي أن يكون أكبر من مجرد طريقة تهدي إلى السبيل الصحيح الموصل إلى معرفة الحقيقة ؛ يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة بأن يوفق العلم ويحدثه . ومبحث البرهان لا يقتصر على النظر في القضايا من حيث دخولها كفاءة في تركيب القياس ، بل هو ينظر في صدق ما تتضمنه هذه القضايا في جميع فروع العلم^(٣) ، فليس البرهان عند الفارابي آلة لفلسفة فحسب ، بل هو أخرى أن يكون جزءاً منها .

(١) إحصاء العلوم ص ٣١ .

(٢) يقول الفارابي في كتاب الجمع ص ٢ ، بعد ذكر موضوعات العلوم : « وصناعة الملفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا والفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم ، بتقدير الطاقة الإلهية » .

(٣) يذكر الفارابي في الجمع بين الحسنيين في أمر القسمة والتركيب في توفية الحدود رأى أفلاطون أن توفية الحدود بالقسمة ، ورأى أرسطو أن توفيتها بالبرهان والتركيب ، فيوافق على هذين الرأيين ، فكان البرهان عنده بمنزلة الحد .

نبين مما تقدم أن البرهان ينتهي إلى علم اضطراري يقابل الوجود الضروري ، ولكن يوجد إلى جانب هذا الواجب عالمٌ واسع من الممكنات التي لا نستطيع أن نعرفها إلا معرفة ظنية .

وفي المواضع الجدلية يبحث القارابي درجات الظن المتفاوتة ، أو الطرق التي نحصل بها معرفة للممكنات . وتتصل بها الأفاويل للغلظة والخطائية والشمعية التي أمم ما تقصده غايات عملية ؛ ولكن القارابي يضمها إلى المواضع الجدلية ، ويحمل منها جميعا منطقا لما يظهر أن يكون حقا ، وليس هو بحق ؛ وهو بمعنى قائلا إن العلم الصحيح لا يقوم إلا على الأحكام الضرورية في كتاب البرهان « أنالوطيقا الثانية » . فأما الظن فهو يمتد متدرجا فيما بين المواضع الجدلية والشمعية ، ولا يبدو أن يكون حقيقة خادعة . قال شعر إذا أخط أنواع المعرفة ، وهو في رأي القارابي كلام باطل، وكذب لا قيمة له^(١) .

وفيلسوفنا يبين عن رأيه في مسألة الكلّيات ، متابعة لياسافوجي فرفوربوس . والجزئي عند القارابي ليس وجوده في الأفراد الخارجية والمحسوسات ، بل هو يوجد في الذهن أيضا . وكذلك الكلّي ، فهو لا يوجد وجوداً عرضياً في الأفراد الخارجية فحسب ، بل يوجد وجوداً حقيقياً في الذهن . والعقل الإنساني يستخرج الكلّي من الجزئيات بطريق التجريد^(٢) ؛ غير أن للكلّي وجوداً بذاته ، متقدما

(١) يقول القارابي إن البرهان أقوى كذبه أقل من حقه يُتعلّم من كتاب مواضع الجدل ، والذي كذبه مساو لحقه . يؤخذ من كتاب الخطابة ، والذي كذبه أكثر من حقه يؤخذ من كتاب صناعة القائلين ، والبرهان الكاذب كذبا خالصا يتعلم من كتاب صناعة الشعر (كتاب ما ينبغي أن يقدم ص ١) .

(٢) كتاب الجمع ص ٢٣ ؛ يقول القارابي إن الحواس آلات الإدراك ؛ وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات ، ومنها تحصل الكلّيات ، وهي التجارب على الحقيقة .

على وجود الجزئيات . وإذا فلسفة الفارابي تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعاني الكلية وهي : الرأي القائل بأن الكلى سابق على الجزئى (ante rem) ، والرأى القائل بأنه قائم به (in re) ، والقائل بأنه بعده (post rem)^(١) . ولكن الوجود ذاته هل يُعَدُّ أيضا في جملة المعاني الكلية ؟ أجاب الفارابي عن هذه المسألة التي أثارها كثيرا من النزاع بين الفلاسفة إجابة صحيحة تماما ؛ فهو يرى أن الوجود عبارة عن علاقة نحوية أو منطقية ، لا أنه عقولة تصدق على الشيء الموجود بالفعل ، بحيث يمكن ، لو حمل على الشيء في قضية ، أن يبين شيئا من أمره : فما وجود الشيء إلا الشيء نفسه^(٢)

٦ - الموهوم ، الله :

. وترعة الفارابي المنطقية تراها أيضا متجلية في مذهبه فيما بعد الطبيعة ؛ وهنا نجد فكرة « الممكن » و « الواجب » تظهر بدلا من فكرة « الحادث » و « القديم »

يذهب الفارابي إلى أن كل موجود فهو إما واجب الوجود أو ممكن الوجود ؛ وليس ثم سوى هذين الضربين من الوجود^(٣) . ولما كان كل ممكن لا بد

(١) انظر المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ص ١٠٦ ، ١١٠ طبعة مصر ، وفصوص الحكم ص ١١٥ وما بعدها ١٢٩ ، ١٥٣ ، ١٥٤ .

(٢) المسألة السادسة عشرة من المسائل الفلسفية والأجوبة عنها . إذا نظر الناظر الطبيعي في كوننا : الإنسان موجود ، لم تكن هذه القضية ذات محمول ، « لأن وجود الشيء [عنده] ليس هو غير الشيء » ؛ وإذا نظر إليها الناظر للناطق وجدنا مركبة من حدين ، وأنها تقبل الصدق أو الكذب ؛ فهي عنده ذات محمول .

(٣) والفارابي مع تخصيصه الموجود إلى هذين القسمين باسم الواجب إلى واجب وجود بالذات وإلى واجب وجود بالغير ، وهو الممكن إذا وجد (عيون المسائل ص ٥٧ طبعة لندن) .

أن تقدم عليه علة تُخرجه إلى الوجود ، وبالنظر إلى أن العلة لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية ، فلا بد لنا من القول بوجود موجود واجب الوجود ، لا علة لوجوده ^(١) ، له بذاته الكمال الأسمى ، وهو بالفعل من جميع جهاته منذ الأزل ، قائم بذاته ، ولا يعثره التغير من حال إلى حال ، عقل محض ، وخير محض ، ومقول محض ، وعقل محض ^(٢) — وهذه الأشياء الثلاثة فيه كلها واحد — وله غاية الكمال والجمال والبهاء ، وله أعظم السرور بذاته ؛ لا برهان عليه ، بل هو برهان على جميع الأشياء ؛ وهو العلة الأولى لسائر الموجودات ؛ وتثبته مو عين ذاته .

ومعنى الموجود الواجب يحصل في ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحداً لا شريك له ^(٣) ؛ فلو كان ثم موجودان ، كل منهما واجب الوجود ، لكانا متحققين من وجهٍ ومقتبين من وجه ، وما به الاتفاق غير ما به التباين ، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات ، وإذن فالموجود القى له غاية الكمال يجب أن يكون واحداً .

وهذا الموجود الأول الواحد المتحقق بنفسه الله ، ولما كان واحداً بالذات لا تركيب فيه ، ولما كان لا جنس له ، فلا يمكن حده ؛ فهو أن الإنسان يثبت للبارئ أحسن الأسماء الدالة على منتهى الكمال ، وهو إذا وصف بصفات

(١) هنا من إبطال التسلسل ، والفراغ يطل الدور أيضاً (نفس المصدر للتقدم) .

(٢) كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩ — ، وكتاب الحاوي العلية ،

جيد آباد ، ١٣٤٩ هـ ص ٢ — ٤ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦ ، ولن يريد استقصاء صفات الواجب بأدلتها أن يرجع إلى

حيون السائل ص ٤ — ٥ ، والمدينة الفاضلة ص ٥ — ١٠ ، وشرح رسالة زبنون ،

جيد آباد ١٣٤٩ هـ ص ٥ — ٦ .

فإنها لا تدل على المعاني التي جرت العادة بأن تدل عليها^(١) ، بل على معانٍ أشرف وأعلى ، تخصه هو . وبعض الصفات تُضاف للذات من حيث هي ، وبعضها يُطلق عليها من حيث علاقتها بالعالم ، من غير أن يكون هذا منافصاً لوحدة الذات الإلهية^(٢) . على أن هذه الصفات جميعاً يجب أن تُعتبر مجازية ، لا تدرك كنهها إلا بطريق التمثيل القاصر^(٣) . ولما كان الباري أكمل الموجودات فالواجب أن تكون معرفتنا به أكمل معرفة ، لأن معرفتنا بالرياضيات مثلاً أكل من معرفتنا بالطبيعات ، بالنظر إلى أن موضوع الأولى أكل من موضوع الثانية^(٤) ؛ ولكننا أمام الموجود الأكل كأنا أمام أقوى الأنوار ، فنحن لا نستطيع احتمالُه اضمف أبصارنا ؛ فالضمف الناشئ عن ملاستنا للمادة يفيد معارفنا^(٥) ويسوقها .

٧ — العالم العلوي :

ومعرفتنا لله من الموجودات التي تصدر عنه ويصدر بعضها عن بعض أرق من معرفتنا له في ذاته . فن الله الواحد يصدر الكل ، وعلمه هو قدرته العظمى ؛ ومن تمعُّله لذاته يصدر العالم . وعلة الأشياء جميعاً ليست هي إرادة الخالق القادر على كل شيء ، بل علمه بما يجب عنه^(٦) .

(١) كتاب الجمع ص ٢٨ ، والدينه الفاضله ص ١٧ — ١٨ .

(٢) للدينه الفاضله ص ١٨ .

(٣) للدينه الفاضله ص ١٤ — ١٥ ، وكتاب الصلوات ، حيدرآباد ، ١٣٤٦ هـ

ص ٢ — ٣ ، ورسالة في إثبات المقارنات ، حيدرآباد ١٣٤٥ هـ ص ٢ — ٣ ؛

والدهاوى القلبية ، حيدرآباد ، ١٣٤٩ ص ٤ — ٦ .

(٤) و (٥) للدينه الفاضله ص ١٢ .

(٦) على أن المعارف يقول إن وجود الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصدنا ،

سُورُ الْأَشْيَاءِ وَمُثُلُهَا .

وبعبر عنه بعد لأزله مثله، المسمى الوجود الثاني^(١)، أو العقل الأول^(٢)، وهو الذى يحرك الفلك الأكبر .

وتأتى بعد هذا العقل عقولُ الأفلاك الثمانية تباهاً ؛ يصدر بعضها عن بعض ؛ وكل واحد منها نوعٌ على حدة^(٣) . وهذه العقول هى التى تصدر عنها الأجرام السماوية ، والعقول التسعة مجتمعة — وهى التى تسمى ملائكة السماء — هى عبارة عن مرتبة الوجود الثانية .

وفى المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعّال فى الإنسان ؛ وهو المسمى أيضاً روح القدس^(٤) ، وهو الذى يصل العالم العلوى بالعالم السفلى .
والنفسُ فى المرتبة الرابعة .

وكل من العقل والنفس لا يظل على حالة الوحدة الخالصة ، بل يتكثر بتكثر أفراد الإنسان^(٥) .

وفى المرتبة الخامسة توجد الصورة .

وفى السادسة المادة .

ولا هو على سبيل الطبع ، بدون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها وحملها ، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه ملئاً بقائه ، ولأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه ؛ فإذا علمه علة لوجود الشيء الذى يطمه ، (عيون السائل ص ٦) .

(١) للمدينة القاضية ص ١٩ .

(٢) عيون السائل ص ٧ ، والمدينة القاضية ص ١٩ .

(٣) عيون السائل ص ٨ .

(٤) بسمه الفارابى أيمناً الروح الأمين : السياسات المدنية ، طبعة جبر آباد

سنة ١٣٤٤ هـ ص ٣ .

(٥) السياسات المدنية ص ٢ .

وهاتين تنتهى سلسلة الوجودات التى ليست ذواتها أجساما .

والمراتب الثلاثة الأولى : الله ، وعقول الأفلاك ، والحقل القمّال ، ليست أجساما ، ولا هى أجسام .

أما المراتب الثلاثة الأخيرة ، وهى النفس والصورة والمادة ، فهى تلابس الأجسام ، وإن لم تكن ذواتها أجساماً^(١) .

أما الأجسام — ومنشؤها القوة المتخيلة فى العقل^(٢) — فهى ستة أجناس أيضاً ، مقابلة لمراتب الوجودات العقلية ، وهى : الأجسام السماوية ، والحيوان الناطق ، والحيوان غير الناطق ، وأجسام النبات ، والمادن ، والاسطوانات الأربعة^(٣) .

وربما نجلى فى أقوال الفارابى هذه أنه متأثر بالمعلمين النصارى ، لما نلاحظ فيها من تقسيم ثلاثى . وعند النصارى الثلاثة نفسُ الشأن الذى كان للأربعة عند الفلاسفة الطبيعيين ؛ والاصطلاحات التى يستعملها الفارابى تؤيد ما نلاحظه من التأثر بأساتذته النصارى .

غير أن هذا كله لا يحدّر أن يكون ظاهر فلسفة الفارابى ؛ أما الجوهر الذى تحويه فردّه إلى المذهب الأفلاطونى الجديد ؛ فيجد أن الخلق أو صدور العالم عن الله ، فى رأيه ، يبدو على صورة فيّض من العقول ، يحدث منذ الأزل ؛ فإذا تنقل العقلُ الأولُ مُبدِعه ، صدر عنه عقلُ الفلك الثانى ؛ ومن تنقل هذا

(١) السياسات المدنية ص ٢ .

(٢) عيون السائل ص ٨ .

(٣) هى العناصر البسيطة المسماة أيضاً الأركان الأربعة ؛ وهى الماء والهواء والتراب والنار ، ومنها يتكوّن العالم المفلّى عندهم .

لنفسه ، أعنى بما هو متجوهر بذاته التى تخصه ، يلزم عنه وجود ذلك الأسمى ؛ ويستمر فيض القول بعضها عن بعض فيضاً ضرورياً ، حتى تصل إلى ذلك الأدنى ، وهو ذلك القمر ؛ وهذا الفيض يتفق مع نظام الأفلاك عند بطليموس^(١) — كما يعرف هذا النظام كل منقشف من كتاب الكوميديا الإلهية لدانتى على الأقل — ويستمر على طريقة مذهب الصدور في المذهب الأفلاطونى الجديد .

والأفلاك باحتواءها تؤلف مادة متصلة ، لأن الوجود واحد . وإيجاد العالم وحفظ وجوده شئ واحد^(٢) . وليس العالم مظهراً لوحدة القوات الإلهية فقط ، ولكنه أيضاً ، فى نظامه البديع ، مظهر للمدل الإلهى ؛ فالعالم فى ترتيبه قائم على نظام طبيعى وحكيم معاً .

٨ - العالم فى السفل

والعالم السفلى الذى يقع دون ذلك القمر متوقف توتفاً كلياً على عالم الأفلاك السارية^(٣) ؛ غير أن تأثير هذا العالم العلوى ، كما هو معروف لنا بدهشة ، إنما يتناول العالم السفلى فى جملة ، من حيث ما يجب أن يكون فيه من نظام ؛ أما تأثير

(١) يجد القارى ترتيب القول وما يلزم منها من أملاك ، فى المدينة العاشرة ص ١٦ — ٢٠ . ويظهر أن ما قاله فورمس Worms من أن المارابى أول من أدخل مذهب الصدور فى الفلسفة الإسلامية ، صحيح ؛ فليس فيما بين أيدينا من رسائل الكندى بيان لهذا المذهب أكثر من قوة فعل الفلك الأعلى بما دونه وبمثل كل شئ بما دونه ، وذلك فى رسالته فى الفاعل الحق الأول ... الخ وفى رسالته فى الإجابة عن المسئلة القريبة الفاعلة لتكون والقصاد — راجع نصرتنا لرسائله .

(٢) يقول الفارابى : « والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء ، الذى ليس له وجود بفاته ، إدامه » . « المبدع » : فهو مادة وجود الأشياء ، « بمعنى أنه يعطى الوجود الأبدى ، ويدفع عنها المدم مطلقاً ، لا بمعنى أنه يعطى وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة » (عيون المسائل ص ٦) .

(٣) عيون المسائل ص ٤ .

الجزئيات بعد ذلك فهو يقوم على فعل طبيعي لبعضها ، البعض الآخر ، أعني أنه يحدث وفقاً لقوانين نعرفها من التجربة .

والفارابي يبين فساد علم أحكام النجوم^(١) الذي يعزو كل ممكن (حادث عارض) وكل شيء غير مألوف إلى فعل الكواكب وقراناتها ، لأن الممكن (الحادث عارض) متغير لا يمكن معرفته معرفة يقينية^(٢) . ويقول الفارابي ، كما قال أرسطو من قبل ، إن كثيراً مما يحدث على الأرض له خصائص الممكن ؛ وهي تتجلى فيه بدرجة كبيرة ، أما العالم العلوي فهو من طبيعة أخرى^(٣) أكل من طبيعة العالم السفلي ، وهي تسير طبقاً لنواميس ضرورية ، وهي لا تستطيع أن تمنح هذا العالم السفلي من فعلها إلا الخير .

وعلى هذا فن الخطأ الكبير ، في نظر الفارابي ، ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب تجلب السعادة وأن بعضها تجلب النحوسة ؛ لأن طبيعة الكواكب واحدة ، وهي خيرة^(٤) أبداً .

(١) لفارابي رسالة تسمى « النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم » ، وهو يبطل صناعة التنجيم بحجج عقلية مشقة بروح التهمك — انظر هذه الرسالة طبعة لندن ص ١١٢ .

(٢) يقول الفارابي إن الأمور الممكنة لا يوجد عليها قياس ألبي ، لأن وجودها ولا وجودها متساويان ، والقياس له نتيجة واحدة ، إما موجبة وإما سالبة ؛ « وأي قياس ينتج الشيء ومنه فليس يقيد علماً — ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ص ١٠٧ . وينتهي الفارابي من هنا إلى أن الممكنات مجهولة .

(٣) عيون المسائل ص ١٣ ، ورسالة ما يصح وما لا يصح ص ١١٢ .

(٤) يقول الفارابي : « يد ما اجتمع اللام وأولو المرفة بالمفائق على أن الأجرام العلوية في ذواتها غير قابلة للتأثيرات والنكويات ، ولا اختلاف في طياعها ، فالأدعي أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى بعضها بالسعادة » انظر أيضاً عيون المسائل ص ٨ .

والنتيجة التي ينتهي إليها الفارابي من كل هذه الآراء هي أن هناك معرفة برهانية يقينية إلى أكل درجات اليقين نجدها في علم النجوم الطبيعي ، أما دراسة خصائص الأفلاك وفعلها في العالم السفلي فلا نظير منها إلا بمعرفة ظنية ، ودعوى المجيبين ونبوءاتهم لا نستحق منا إلا الشك والارتياب^(١) .

وإذا كان عالم الأفلاك بسيطاً ، فإن العالم الذي تحت فلك القمر هو عالم الطبائع الأربع وما ينشأ عنها من موجودات متضادة متغيرة ؛ ولكن الموجودات التي في هذا العالم ، مع ما فيه من كثرة ، تؤلف من أديانها — وهي العناصر — إلى أعلاها — وهو الإنسان — مجموعة واحدة^(٢) ، وإن كانت أفرادها في مراتب متفاوتة . وقل أن يأتي الفارابي في هذا بشيء جديد خاص به ، وهو مسأرة نزعة المنطقية ، لا يتخيل كثيراً بفروع العلم الطبيعي ، كما أنه لا يتردد في أن يعد علم الكيمياء من جملة تلك العلوم ، ولا شك أنه في هذا يعتمد على افتراض وجود هيولى أولية واحدة تشترك فيها جميع الأجسام^(٣) . ولننقل بعد

(١) ارجع إلى أقسام الأحكام النجومية في رسالة أحكام النجوم ، وهي تنقسم إلى : أحكام ضرورية ، كالحكم على جرم كوكب أو كسده ، إذ وجوده أبداً كذاك ؛ وأحكام ممكنة على الأكثر ، كالحكم بتسخين الشئ لجسم ؛ وإلى أحكام ظنية حسابية ، كالحكم بأنه إذا اقترن كوكب كذا بكوكب كذا حدث كذا ؛ والأحكام الأولى هي أحكام علم النجوم الطبيعي ، وهو الباحث في حركات النجوم وأبعادها ... الخ ، وفلك على طريق برهاني ؛ والقسم الأخير هو علم النجوم الطبيعي الذي يمتد تأثير الكواكب في عالم الكون والفساد من حيث السمادة والنفس والممر ... الخ ... انظر أيضاً ملقات الأمم لمعاد س ٦٣ — ٦٩ ، وإحصاء العلوم س ٤٣ — ٤٦ .

(٢) المدينة الفاضلة س ٧٢ .

(٣) انظر ابن أبي أصيبعة ح ٢ س ١٣٩ تجد أن الفارابي رسالة في وجوب صناعة الكيمياء والرد على مبطلها ؛ وهو يقول في عون للسائل س ٩ إن العناصر الأربعة تشترك في مادة واحدة .

هذا إلى رأى الفارابى فى الإنسان ، أو فى النفس الإنسانية ، ولهذا رأى بعض الشأن والطرافة .

٩ - النفس الإنسانية :

ليست قوى النفس الإنسانية ، أو أجزاؤها ، متساوية الرتبة ، فى رأى الفارابى ، بل بعضها أرقى من بعض^(١) ، بحيث أن القوة الدنيا تشبه أن تكون مادة بالنسبة للعليا ، وهذه بمثابة صورة فى تلك . وأفضل القوى النفسانية على الإطلاق ، وهى القوة الناطقة ، ليست مادة لقوى أخرى ؛ وهى صورة لكل الصور التى دونها .

والنفس تترقى من المحسوس إلى العقول بواسطة القوة التخيلية . على أن مع القوى النفسانية بأسرها نزوعاً أو إرادة^(٢) ؛ وكل علم يقابله عمل ؛ واشتياقُ الشيء أو كُرهُه يلزمان الإحساسات ولا ينفكان عنها ، والنفس تفتت حيال الصور الذهنية التى تتشكل فيها موقف الإقرار أو الرفض .

وأخيراً فإن القوة الناطقة تميز بين الجميل والقبيح ، وتحوز الصناعات والالهام ، وتحدث نزوعاً إرادياً نحو ما تعقله . وكل إحساس أو تخيل أو تعقل يعقبه نزوع ،

(١) المدينة الفاضلة ص ٣٤ . ويلاحظ كتاب حدوث قوى النفس : الفاذية ، الحاسة ، للتخيلة ، الناطقة . وعلى من يريد معرفة أعضائها ومراكزها وفروعها ومهامها أن يرجع إلى المدينة الفاضلة ص ٣٤ - ٣٥ .

(٢) يفتن بالحاسة نزوع نحو المحسوس ، فتشتاته النفس أو تنفر منه . ويقتن بالتخيلة نزوع نحو ما تتخيله ، ومثلها الناطقة ؛ والنزوع يكون بالقوة الزوومية ، وهى التى تشتاق إلى الشيء أو تكرهه ؛ وهذه القوة التى بها تكون الإرادة ، لأن الإرادة هى نزوع إلى ما أدرك وعما أدرك ، إما بالمس ، وإما بالنيل ، وإما بالقوة الناطقة ، وحكمه فيه أنه ينبغى أن يؤخذ أو يترك . - المدينة الفاضلة ص ٣٤ - ٣٦ .

وهو نتيجة ضرورية تلزم عن ذلك ، كما تلزم الحرارة عن جوهر النار^(١)
والنفس كالـ الحس ، أما كمال النفس فهو الخلق ؛ ولا الإستمرار على الحقيقة
إلا العقل^(٢)

١٠ — العقل في الإنسان :

مسألة العقل هي موضع البحث في الغالب ، والأشياء المادية إذا صارت
محققة صار لها في العقل ضرب من الوجود أعلى ، لا تنطبق عليه القولات التي
تنطبق على الماديات^(٣) ، والعقل في نفس الطفل بالقوة^(٤) ، وهو إنما ينتقل إلى
الثقل بعد إدراك صور الأجسام بواسطة الحواس والقوة التخيلية ، غير أن هذا
الانتقال من القوة إلى الفعل — أعني حصول المعرفة الحسية — ليس فعلاً
للإنسان ، بل للعقل الفعال الذي هو أعلى من العقل ، الإنسان في المرتبة ، وهو
عقل الفلك الأخير ، فلذلك القمر

فالمعرفة الإنسانية لا يحصلها العقل باجتهاده ، بل هي تتجلى في صورة هبة
من العالم الأعلى . وفي ضوء العقل الفعال يستطيع عقلنا إدراك الصور الكلية
للأجسام^(٥) ، وبذلك تتسع حدود التجربة الحسية وتصبح معرفة عقاية .

(١) المدينة الفاضلة ص ٣٧ .

(٢) أجوبة المسائل الفلسفية ، للمائة الثانية والثلاثون ، حيث تجد التعريف الكامل
لنفس نقلا عن أرسطو .

(٣) راجع مقالة في معاني العقل للفارابي وهي ضمن مجموعة تسمى الثمرة المرصية في بعض
الرسائل الفارابية ، لعمرها ديتريش بليدن ١٨٩٠ ص ٤٣ — ٤٤ . وقد حاول الفارابي
أن يبين ، في هذه المقالة ، معنى العقل عند الجمهور وعند أرسطو ؛ وقد نشر الأب بوج حنة
الرسالة نشرت جديدة ، بيروت ١٩٢٨ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٤٤ ، والجمع بين الحكيمين ص ٧٣ .

(٥) المدينة الفاضلة ص ٤٤ ، والسياسات المدنية ص ٧ ، ومقالة في معاني العقل ص ٤٧ .

والتجربة الحسية لا تقبل إلا الصور المتزعة من عالم المادة ، ولكن توجد صوراً أو معاني كلية أشرف من الأشياء المادية وسابقة عليها ، وذلك في العقول الخالصة التي للأفلاك .

والإنسان يتلقى المعرفة عن هذه العقول أو « الصور المقارقة »^(١) ، وهو لا يدرك ما يدركه في الحقيقة إلا بمساعدتها ؛ والعقول يؤثر كل منها في الذي يليه مباشرة ، بمعنى أن كلاً منها يقبل فعل ما فوقه ، ويؤثر فيما دونه ؛ ويسرى هذا التأثير من العقل الأعلى ، وهو الله ، حتى ينتهي إلى العقل الإنساني .

والمقلُ الفعال ، وهو عقل الفلك الأدنى يسمى : فعلاً ، بالإضافة إلى العقل الإنساني الذي يفعل به ، والذي يسمى ، من أجل ذلك ، بالعقل المستفاد^(٢) ؛ غير أن هذا العقل الفعال ليس فعلاً دائماً ، لأن المادة تقيد فعله . أما العقل الذي هو فعال دائماً والتحقق تَحَقُّقاً تاماً فهو الله .

والعقل في الإنسان له ثلاثة أوجه : وذلك باعتبار كونه فعلاً بالقوة ، أو بالفعل ، أو متأثراً بالعقل الفعال ، ومعنى هذا في فلسفة الفارابي أن في الإنسان استعداداً أو فعلاً بالقوة ، وهو ينتقل إلى الفعل بواسطة المعرفة المكتسبة من إدراك الأشياء^(٣) ، ويوصل إلى معرفة اللامادى الذي فوق الحس والذي يسبق كل إدراك ويحدث الإدراك نفسه^(٤) .

وهناك تقابل بين درجات العقل وأطوار المعرفة العقلية وبين درجات

(١) المدينة الفاضلة ٤٤ — ٤٥ .

(٢) العقل بالقوة يسمى أيضاً بالعقل الميولاني والعقل للفعل .

(٣) كتاب الجمع ص ٢٤ طبعة مصر .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٤٥ .

الموجودات . والأدنى من الموجودات ينزع به الشوق إلى ما فوقه ^(١) ، والأعلى منها يرفع الأدنى إليه .

والعقل الفعال الذي وهب الصور لكل الموجودات السفلية يعمل على جمع هذه الصور المتفرقة في وحدة تؤلف المحبة بين أجزائها ؛ وهو يجمعها أولاً في عقل الإنسان . ولما كان العقل الفعال هو الذي وهب الصورة للمادة ، فإن إمكان حصول المعرفة للإنسان ، وكذلك صحة هذه المعرفة ، يتوقفان على أن يهبَّ العقلُ الفعالُ للإنسان معرفة هذه الصورة . ثم إن الصور المتفرقة للأشياء الأرضية يجتمع شملها في العقل الإنساني ، فيصير هذا مشابهاً لعقل الفلك الأدنى . وغاية العقل الإنساني وسعاده هي أن يتحد بعقل الفلك ؛ وهذا الاتحاد يقرب به من الله ^(٢)

أما إمكان هذا الاتحاد قبل موت الإنسان فهو عند فيلسوفنا محلٌّ للريب ، أو هو يفكره إنكاراً تاماً . وأكبر ما نستطيع بلوغه في هذه الحياة هو المعرفة العقلية .

على أن مفارقة النفس الناطقة لبدنها تعطيلها كل ما للعقل من حرية ؛ ولكن هل تبقى نفساً مستقلة بذاتها ؟ أم تكون جزءاً من العقل الكلي ؟ إن رأى الفارابي غامض في هذه النقطة ، ويناقض بعضه بعضاً في مختلف الكتب ^(٣)

(١) عيون المسائل ص ١٣ .

(٢) راجع كتاب السياسات المدنية ص ٣ والمنهجات التالية .

(٣) فيما يختص بفتنات رأى الفارابي في بقاء النفوس يقول ابن طفيل : وأما ما وصل إلينا من كتب أول نصر فأكثرها في النطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك ؛ فقد أثبت في كتاب الله الماشية بقاء النفوس الصاعدة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له ، ثم صرح في السياسة المدنية بأنها منحلة وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة ؛ ثم وصف في كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكون في . . .

هو يقول إن الأبدان تبتل ، فخلص النفوس بالموت ، ويأتي جيلٌ من بعد جيل ، فينضمُّ كل شيء إلى شبيهه ، وينخرط كلٌّ في نظامه . ولما كانت النفوس الناطقة ليست بأجسام ولا تشغل أمكنة فإنها تتكرر إلى غير نهاية ؛ وهي تتصل بعضها ببعض ، كما يتصل معقولٌ بمعقول أو قوةٌ بقوة ؛ وكل نفس تعقل ذاتها وتعقل النفوس الأخرى المشابهة لها ، وكلما زاد تعقلها زادت لذتها^(١) .

١١ - الأعمى :

اتهِينا الآن إلى فلسفة الفارابي العملية ؛ ونجد في آراء الفارابي في الأخلاق والسياسة ما يجعلنا أقرب إلى حياة المسلمين وعقائدهم ، وسنحكم عن قليل من آراء الفارابي العامة .

كما أن علم المنطق يضع قوانين المعرفة ، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه ؛ غير أن شأن العمل والتجربة في الأخلاق أكبر مما هو في المنطق . والفارابي في معالجة الأخلاق يوافق أفلاطون تارة وأرسطو تارة أخرى ، وقد يتجاوز آراءهما أحياناً نازحاً منزعاً تصوّف وزهد .

== هذه الحياة التي هذه النار ، ثم قال في عقب ذلك كلاماً هنا معناه : وكل ما يدكر مير هذا هو ههنا وخرافات ومجائر . فهنا قد أياس الخلق جيئاً من رحمة الله تعالى وسير العاصل والعرير في رتبة واحدة ، إذ صير الكل إلى العدم ؟ « وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبور » ، (قصة سي بن يقظان طبعة ١٧٠٠ م ص ١٧) .

(١) المدينة الفاضلة ص ٦٥ : « وكلما كثرت الأوسر المشابهة المفارقة ، واتصل بعضها ببعض ، فذلك على جهة اتصال معقول بمعقول ، كان التناذ كل واحدة منها أزيد شديداً ؛ وكلما لحق بهم ممن يعدم زاد التناذ من لحق الآن بمصادفة الماضين ، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم ؛ لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مراراً كثيرة ، فيزداد كيفية ما تعقل » . وواضح من هذا أن كل نفس توجد منفردة . انظر أيضاً ص ٦٤ . راجع كتاب مولك فيما يتعلق بالمشكلة — ص ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ .

وكثيراً ما يؤكد الفارابي أن العقل يستطيع أن يحكم على العمل بأنه خير أو شر^(١) ، وهو في هذا الرأي يخالف المتكلمين ؛ فهم ، وإن قالوا بمعارف مصدرها العقل ، لا يرون من حق العقل أن يضع قواعد لسلوك الإنسان^(٢) ، ولكن إذا كان العقل فيضاً من العالم العلوي ، وإذا كانت المعرفة رأس الفضائل ، دون ريب ، فلماذا لا يضع العقل قواعد الأخلاق ؟ ويصرح الفارابي تصريحاً ، له أكبر الدلالة على بيان نزعتة ، أن الرجل الذي يعرف كل ما في مؤلفات أرسطو من غير أن يعمل بمقتضى هذه المعرفة أفضل من رجل يعمل بمقتضى تعاليم أرسطو ، وهو جاهل بها ؛ فالمعرفة أرفع شأنًا عند الفارابي من العمل الخلق ، وإلا لما استعظمنا أن نحكم على الأفعال الخلقية .

والنفس بطبيعتها نزوعٌ ؛ ولما كانت تحسن وتتمخّل فلها إرادة كسائر الحيوان . غير أن الاختيار للإنسان فقط ، لأن الاختيار يقوم على الرؤية العقلية^(٣) ، وميدانه ميدان التعلّل الخالص ؛ فالاختيار متوقف على أسباب من الفكر ، فكأنه اختبار واضطرار في وقت واحد ، لأنه بحسب أصله الأول مقدر في علم الله ؛ والفارابي من هذا الوجه ، يعد من القائلين بالجبَر .

(١) انظر المدينة الفاضلة ص ٣٤ ، ٤٥ .

(٢) هنا نصيب يحتاج إلى تخصيص فإن المتكلمين لم يجمعوا على هذا . وإذا كان أهل السنة قد قالوا إن الخير ما أمر الله به والشر ما نهى عنه فإن المعرفة ، ولهم شأنهم الكبير في علم الكلام ، قالوا بأن الواجبات عقلية ، وقالوا بالتصحيح والتقييد العقليين . وبأن الإنسان يستطيع ، بل يجب عليه ، أن يعرف الخير من الشر بمقله قبل ورود الوحي وأن يقبل على الخير ، ويتبعه عن الشر ، وهذا الرأي في ذكر الشواهد والمصادر .

(٣) يفرق الفارابي بين الإرادة والاختيار ؛ والإرادة هي النزوع إلى ما يدركه الحيوان عن إحساس وتخيّل ؛ والاختيار هو النزوع عن روية ونطق ؛ والأول في سائر الحيوان ، والثاني في الإنسان خاصة المدينة الفاضلة ص ٤٦ .

والاختيار الإنساني ، إذا فهم على هذا النحو لا يستطيع أن يقهر الشهوة إلا قهراً ناقصاً ، لأن المادة تقف في سبيله . وعلى هذا لا تكفل حرية النفس الناطقة إلا إذا تحررت من قيود المادة ومن أغلال الضلال ، أعني إذا صارت النفس عقلاً . وهذه هي السعادة العظمى التي ينبغي أن يُطلب لذاتها ، لأنها الخير للطلق^(١) ، وهو الذي تطالبه النفس الإنسانية إذا اشتاقت إلى العقل الذي فوقها ، وكذلك تقبل نفوس الأفلاك حينما تقترب من الله .

١٢ - السياسة :

والفارابي ، في علم الأخلاق ، لا يبنى كثيراً بالظروف الواقعة المحيطة بالأعمال الخلقية ؛ وهو في سياسته يزداد بعداً من الحياة الواقعة . ولما كان الفارابي رجلاً نظرت له الأمور فقد ظن أن سبيل الجمهورية الأفلاطونية تتلخص في صورة الرئيس الفيلسوف^(٢) . يرى الفارابي أن الناس قد دعتهم الضرورة الطبيعية إلى الاجتماع^(٣) ؛ فهم يخضعون لإرادة رئيس واحد تشتمل فيه للدينه بخيرها وشرها ، فتكون فاسدة إذا كان حاكمها جاعلاً ، فتواءم الخير أو كان فاسداً أو ضالاً ؛ أما المدينة الخيرة أو العاضلة فهي نوع واحد ، ورأسها الفيلسوف

(١) المدينة الفاضلة ص ٤٦ .

(٢) ربما يكون غرض المؤلف أن يقول إن الفارابي كان يعيش في ظل السيادة الإسلامية ؛ ولما كانت الفكرة القريبة عن سيادة الدولة الإسلامية هي أن سيادة الملك أساس الحكم ، وأن استئثاره بالسلطة من لوازم الحكم الإسلامي ، فالأول يريد أن يقول إن الفارابي لا يظن في جمهورية أفلاطون لم يبق في نفسه منها إلا صورة الحاكم الفيلسوف ، لأنه تفرق أغلب الحياة في ظل سيادة الملك المطلقة .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٥٣ - ٥٤ ؛ ومن الشيق أن الفارابي يشبّه المدينة بحسم حتى كما يفعل بعض علماء الاجتماع اليوم . ويجد الفارابي هذه المقارنة كافية في المدينة الفاضلة ص ٥٥ - ٥٦ .

والفارابي يصف أميرَه بكل فضائل الإنسانية ، وكل فضائل الفلسفة ؛ فهو أفلاطون في ثوب النبي محمد^(١) [عليه الصلاة والسلام] .

ويرى الفارابي أنه يجوز أن يوجد أكثر من رئيس واحد^(٢) ، وأن الملك والوزير يشتركان في فضائل الحكم والحكمة ؛ وهو عند ما يتكلم عن الرئيس الذي يمثل الأمير المثالي يرى في ذلك صورة لنظرية المسلمين السياسية لذلك المهد . غير أن كلام الفارابي في الموضوع غير واضح ؛ فلا نراه يتكلم كلاماً صريحاً عن صحة نسب الملك ، ولا عن واجبه في قيادة حرب الجهاد . وآراء الفارابي كلها في هذا الباب تبدو من خلال ضباب فلسفي^(٣) .

١٣ — الحياة الآخرة :

ولا تبلغ الأخلاق كلها إلا في مدينة ، وهي في نظر الفارابي جماعة دينية ؛ وبحسب أحوال المدينة يكون نصيب أهلها في الدنيا ، بل نصيبهم في الآخرة أيضاً .

(١) يذكر الفارابي خصال المضر الرئيس في المدينة الفاضلة ص ٥٥ — ٥٩ ؛ والرئيس عند الفارابي نبي يُوحى إليه ، ومكانه في المدينة من حيث السيادة والقيل مكان القلب من الجسد . وقد عثرت على ورقة واحدة من كتاب الفارابي يسمى كتاب الله ، وذلك في المكتبة التيمورية (رقم ٢٩٠ أخلاق ص ٣٤٦ — ٣٤٨) بدار الكتب المصرية . يقول الفارابي : « والرئيس الفاضل إنما تكون مهمته ملكية مقرونة بوحى من الله تعالى ؛ وإنما يقدّر الآراء والأعمال التي في الله الفاضلة بالوحى ، بأحد وجهين أو بكليهما : أحدهما أن يوحى إليه هذه كلها مقدّرة ، والثاني أن يقدّرها هو بالقوة التي استفادها هو عن الوحي والملوحى تعالى ، حتى تكشف له بها الصرائط التي بها يقدّر الآراء والأفعال الفاضلة ، أو يكون بعضها بالوجه الأول وبعضها بالوجه الثاني » .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٦١ .

(٣) انظر التعليق في آخر الكلام عن الفارابي .

فنفوس أهل المدينة الجاهلة تكون خلواً من العقل ؛ وهي تعود إلى العناصر
لتتحد من جديد بكائنات أخرى من الناس أو الحيوانات الدنيا^(١) .
أما في المدن المبذلة أو الضالة^(٢) فالشقاء كله لمن بذل على أهلها الأمر
أو أضلهم^(٣) ، والمذاب ينتظره في الآخرة .

والنفوس الضالة تلتقي ما تلقاه النفوس الجاهلة . أما النفوس الخيرة العارفة
فهي وحدها التي تبقى ، وتدخل العالم العقلي ؛ وكلما زادت درجتها في المعرفة في
هذه الحياة علا مقامها بعد الموت بين النفوس ؛ وزاد حظها من السعادة الروحية .
وقد يجوز أن تكون مثل هذه العبارات في كلام الفارابي مجرد ستار ظاهري
يستر عقيدة صوفية فلسفية ، يقول بفناء العقل الإنساني في العقل الكلي وبفناؤه
في الله أخيراً ؛ فالفارابي يقول إن العالم ، إذا نظرنا إليه باهتبار صدورده عن علته ،
(أعني من وجهة منطقية ميتافيزيقية) ، وجدناه شيئاً غير الله ؛ ولكن النفس
الإنسانية ، إذا صعدت إلى العالم العلوي ، رأت أن هذه الحياة هي عين الحياة
الآخرة ، لأن الله في كل شيء ، بل هو الكل في وحدته^(٤) .

١٤ - نظرة إصحائية :

وإذا نظرنا إلى فلسفة الفارابي في حلالها وجدانها مذهباً روحانياً
(Spiritualism) متسقاً تمام الاتساق ، وبسبارة أدق مذهباً عقلياً

(١) المدينة الفاضلة ص ٦٦ .

(٢) يجد الفارابي خصائص هذه المدن وأنواعاً أخرى منها في المدينة العاصلة
ص ٦١ - ٦٣ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦٧ .

(٤) يقول الفارابي : « واجب الوجود .. أكل شيء ؛ وهو ظاهر على ذاته بانه ،
فله الكل من حيث لا كثرة فيه ؛ فهو من .. هو ظاهر ، فهو بالكل من ذاته ؛
وعليه بالكل بعد ذاته ، وعلمه بذاته نفس ذاته ، فيذكر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ، ويتحد
الكل بالنسبة إلى ذاته ، فهو الكل في وحدته » ، العصور طبعة لندن ١٨٩٠ ص ٦٨ .

(Intellectualism) . وكل ما هو مادي محسوس فنشوء القوة للتخيُّلة ، ويمكن اعتباره « تصوُّراً مُشَوَّشاً »^(١) ؛ والوجود الحقيقي إنما هو العقل ، وإن كان ذا مراتب متفاوتة ، والله وحده هو العقل المحض الذى لا تخالطه كثرة ؛ أما العقول التى تفيض عنه منذ الأزل ، والتى يفيض بعضها عن بعض ، فيها كثرة^(٢) . وعدد العقول المارقة يتفق مع مذهب بطليموس ، وهو يوازي مراتب الأفلاك السماوية^(٣) . وكلما ابتعد أحد هذه العقول عن العقل الأول نقص نصيبه من الوجود العقلي^(٤) وجوهر الإنسان ، أعنى عقله ، يفيض من عقل القللك الأدنى^(٥) . فالوجودات سلسلة متدرجة متصلة ، والعالم كلُّه منظم ، وأجزاؤه مرتبة ترتيباً بديعاً ؛ والشر فى الجزئيات إنما هو نتيجة لازمة لكونها جزئية متناهية ، ووجوده فيها هو الذى يُبَرِّزُ ما فى النظام الكلى من خير^(٦) . وهذا النظام البديع الذى يتجلى فى هذا العالم الفاضل من الله منذ الأزل هل يجوز أن يطرأ عليه الفساد^(٧) ؟ وهل يجوز أن يرجع إلى الله ثانياً ؟ هناك رجوع مستمر ، إلى الله — ما فى ذلك شك ؛ فالنفس تشاق إلى ما فوقها ، وكلما زاد حظها من المعرفة صفاء جوهرها وارتقت ، ولكن إلى أى درجة يكون

(١) يجوز أن المؤلف يقصد بهذه العبارة لك شيء من مذهب لينتر .

(٢) عيون المسائل ص ٢ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ١٩ — ٢٠ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٢٢ .

(٥) المدينة الفاضلة ص ٤٤ — ٤٥ .

(٦) يقول الفارابى إن غاية الله محبة بالآشياء جميعها وإن الخير فى العالم أكثر من الشر ، والشر موجود فى الكائنات انقاسدات ، لأن طبيعتها تقتضى ذلك . وهو يقول ما رده ابن سينا من أن الشرور محدودة بالعرض ؛ فلو لاها لما كانت الخيرات الكثيرة . وفوات خير كثير لأجل شر يسير ، لا بد منه ، أكبر شراً — عيون المسائل ص ١٨ ، وراجع الحماوى القلبية ، حيدر آباد ، ١٣٤٩ هـ ص ١٠ — ١١ .

(٧) انظر رسالة فى جواب مسائل سئل عنها ، طبعة لندن ص ٨٦ — ٨٧ .

ارتقاؤها ؟ لم يستطع الفلاسفة ولا الأنبياء أن يجيبوا عن هذا السؤال إجابة واضحة . والفارابي يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة ، وكذلك حكمة الأنبياء ، تقيض عن العقل الفعال ؛ وهو يذكر النبوة بين حين وآخر ، وكأنها عنده أعلى مرتبة يبلغها الإنسان في العلم والعمل . ولكن هذا ليس من رأيه الحقيقي ، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التي تلزم عن فلسفته النظرية ؛ تقول هذه الفلسفة إن كل أمور النبوة في الرؤيا والكشف والوحي ونحوها تنصل بدائرة التخيل ، فهي في المرتبة الوسطى بين الإدراك الحسي وبين المعرفة العقلية الخالصة . على أنه إذا كان الفارابي ، في آرائه في الأخلاق والسياسة ، يجعل للدين شأنًا كبيراً في التهذيب ، فهو يعدّه ، من حيث القيمة المطلقة ، أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة^(١) .

كان الفارابي يعيش في عالم العقل ابتغاء للخلود ، وكان مَلِكًا في عالم العقل ؛ أما من حيث ما يُفتنى من متاع الدنيا فكان فقيرًا ؛ وكانت تسمده كتبُه والأطيار والأزهار في حديثه .

ولم يكن ذا شأن كبير عند أمته ، الأمة الإسلامية . ولم يجعل بين تعالىه في الأخلاق والسياسة مكانًا لأُمُور الدنيا أو للجهاد . ولم تكن فلسفته ترمي إلى إشباع الرغبات المادية من أى نوع ، وكانت تعارض الخيال للتردد بين الحس والعقل والذي يظهر بنوع خاص في مبتكرات الفن وفي الخيالات الدينية .

كان فيلسوفنا فانيًا في مجردات العقل المحض ، وكان زاهدًا وتقواه موضع

(١) بين الفارابي الفرق بين النبي والفيلسوف في المدينة الفاضلة من ٥٨ — ٥٩ .
وراجع كلامه عن النبوة في قصوس الحكم ، طبعة القاهرة من ١٤٥ — ١٤٦ ، ١٦٢ —
١٦٣ ، وشرح رسالة زينون من ٥٨ .

المعجب من معاصريه ، وكان بعض تلاميذه يحلونه ، ويرون أن الحكمة قد تجسدت فيه ؛ أما علماء الإسلام الحقيقيون فقد رموه بالزندقة ، قوّمهم بها إلى الأبد . وقد يكون لأربهم هذا ما يؤيده ، فكما أن الفلسفة الطبيعية جرت الناس بسهولة إلى اعتناق للذهب الطبيعي (Naturalismus) وإلى إنكار الصانع (Atheismus) ، فكذلك أدّى التوحيد بأهل المنطق إلى القول بوحدة الوجود ، دون أن يفتنوا لذلك^(١).

١٥ — تأثير فلسفة الفارابي ، السجستاني :

ولم يكن الفارابي كثير من التساميد ، واشتهر من بين تلاميذه أبو زكريا يحيى بن عدي^(٢) — وهو نصراني يعقوبي — بترجمة كتب أرسطو . ولزكريا تلميذٌ أشهر منه ذِكراً ، هو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني^(٣) ، الذي ألّف حوله علماء عصره في بغداد في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) . وقد انتهى إلينا بعض ما كان يدور في مجلسه من مباحثات وبعض التعاليم الفلسفية التي كان يلقنها لمستمعيه^(٤) . وهنا نرى مدرسة الفارابي تزول زوالاً واضحاً .

(١) إن بعض أحكام المؤلف هنا وفي الفقرة السابقة ليس لها سند كاف من النصوص ، وفيها مبالغة يحتاج الإنسان معها إلى الحذر .

(٢) انظر ما تقدم من ٣٨ ؛ وقد هنرت على مخطوط ينسب له يسمى تهذيب الأخلاق وذلك بالمشيخة النيسورية (رقم ٢٩٠ أخلاق) بدار الكتب المصرية ؛ وهذا الكتاب مطبوع أيضاً .

(٣) هكذا يذكر نسبة ابن النديم من ٢٦٤ ، ويذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ من ٣٢١ — ٣٢٢) أنه « كان غاسلاً في العلوم الحسكية ، مطلقاً على دقائقها ، واجتمع به يحيى بن عدي ببغداد وأخذ عنه » ، ويحبد له ترجمة في كتابي اليهقي والمهرزوري اللذين قد ذكرهما .

(٤) انظرها في كتاب الفاسات وكتاب الإمتاع واللؤاسة لأبي حيان التوحيدي .

وكما أن الفلسفة الطبيعية تحولت إلى علوم تجري وراء الأسرار ، وكما أن مدرسة الكندي رغبت عن الفلسفة إلى فروع الرياضيات والتم الطبيعي ، كذلك نجد نزعة الفارابي المنطقيّة تستحيل عند تلاميذه إلى فلسفة لفظية ، ونرى الجدل يدور حول تحديد للمعاني ، والتدقيق في التمييز بينها . وكانت تُبحث إلى جانب هذا مسائل متفرقة من كلام القلاصغة المتقدمين ومن فروع العلوم ، من غير نظام يؤلف بينها ، ولا نكاد نجد في هذا كله عناية بشيء من الواقع الحقيقي . ونرى مسألة النفس الإنسانية تستأثر بالمكان الأول ، كما كان الحال عند إخوان الصفا ؛ غير أن هؤلاء إنما عالجوا عجائب أفعال النفس ، هل حين أن أهل المنطق كانوا ينظرون في جوهرها العقلي وفي العروج بها إلى العالم العالی الأسنى . وكانت جماعة السجستاني تتلاعب بالألفاظ والمعاني ، بينما كان إخوان الصفا يتلاعبون بالأعداد والحروف ، وكانت الصوفية منتهى لكلا الفريقين .

فلا عجب أن يجري ذكر أنبازوفليس وسقراط وأفلاطون وغيرهم أكثر مما يجري ذكر أرسطوفى مجالس أبي سليمان العلمية ، التي قصّ علينا أخبارها تلميذه التوحيدى^(١) (للتوفى عام ١٠٠٩ م) . كانت مجالس أبي سليمان ملتقى الناس

(١) هو ، كما في معجم الأدباء لياقوت : أبو حيان هلى بن محمد بن العباس التوحيدى . ويؤخذ مما يحكيه ياقوت من أخباره أنه كان حياً حتى رجب عام ٤٠٠ هـ ، بل حتى رمضان من هذه السنة . وهو مقلد ليلسوف سوفى الست والمهتة ؛ ورغم ما صرف عنه من سخرى اللسان وقلة الرضا ، واتخاذة الثلب ديدناً ، فقد كان فرد الدنيا ذكاً وفطنة ونصاحة ، كثير التحصيل للعلوم . وقد أحرق كتبه في آخر عمره ، ضناً بها على من لا يعرف قدرها ، وحفظاً من على أهل زمانه الذين جاوهم في بعداد عشرين عاماً فلم يصح له منهم ود ، ولم يضموه بحيث كان يرجو من الجاه والرياسة . وذكر الأستاذ مرحليوت في دائرة المعارف الإسلامية ، اعتماداً على معجم الأدباء ، كتب أبي حيان ، وما طبع منها . وله من أيدينا كتاب المقاييس (من القيس أو الانتيس) ؛ وهو يشتمل الكثير من المسائل التي كان يدور حولها البحث في مجلس أبي سليمان ؛ وهي مسائل فلسفية متفرقة يتوقف البحث فيها على الظروف وعلى أسئلة من يضمنهم المجلس . وقد قام المرحوم الأستاذ أحمد أمين بنشر كتاب لأبي حيان هو كتاب =

من كل طاقة ، لا يسأل سائل عن بلادهم ولا عن ملأهم ؛ وكانوا جميعا يعيشون مقتنعين برأى يرجع إلى أنلاطون ، وهو أن في كل رأى نصيباً من الحق^(١) ، كما أن بين الأشياء كلها حفظاً من الوجود مشتركاً^(٢) ، وكما أن العلوم كلها تشترك في صورة علم واحدة في النفس ؛ وكانوا ، لإجماعهم على هذا الرأى ، يستطيع الواحد منهم أن يعتبر رأيه هو الرأى العائب ، وأنت العلم الذى يشتغل به أشرف العلوم^(٣) . ولهذا السبب عينه لا يقوم خلاف بين الدين والفلسفة ، فهما اشتد أصحاب كل منهما في الإصرار على هذا الخلاف ؛ بل إن الفلسفة تؤيد نظريات الدين ، والدين يُكْمِلُ ثمرات الفلسفة . وإذا كانت المعرفة الفلسفية قوامَ نفس الإنسان وغايتها ، فالمعقيدة الدينية حياة هذه النفس ، أو هى السبيل إلى تلك الغاية ؛ ولما كان العقل خليفة الله في الأرض ، استحال وجود تناقض بين العقل والوحى .

ولا فائدة من الإطناب في الكلام عن تفاصيل تلك المباحثات ، بعد أن بينا النزعة الغالبة عليها . وإن ظهور التعصبكائى والجماعة التى كانت تلف حوله أمر له خطورة وشأنه في تاريخ الحضارة ؛ أما فيما يتعلق بمواصلة بناء الفلسفة في الإسلام ، فلا شأن له . والأمر الذى كان عند الفارابى لباب حياة العقل ، أصبح في الغالب عند شيعة أبى سليمان موضوعاً للمهارة في الجدل .

== « الإمتاع والمؤانسة » ، وفيه كثير من العناصر التى تفيد في معرفة بعض آرائه وأحكامه ، كما اشترك الأستاذ أحمد أمين رحمه الله في نشر كتابه أبى حيان المسى : « البصائر والذخائر » القاهرة ١٩٥٣ .

(١) المقاييس ص ٦٤ ، طبعة إيران .

(٢) المقاييس الثالثة والخمسون .

(٣) المقاييس التاسعة .

تعليقات

تمليق رقم ٢ ص ١٧٣ مما تقدم

(٤) لا بد من أن نشير هنا إلى مادهش له البارون كرادفو (Carra de)

(Vaux : Les Penseurs de l'Islam ج ٤ ص ١٢ — ١٨ من طبعة باريس) من كلام القارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، عندما وصف المدن الفاتصة ؛ لأن في ذلك ما يشبه ، في رأي كرادفو ، بعض آراء الفلاسفة المحدثين . من ذلك وصف القارابي لرأى البعض في الدور الذي يجب أن يلعبه العنف وتلعبه القوة في المجتمع الإنساني ، طبقاً لقاعدة بقاء الأقوى وسيادته ولقاعدة الكفاح لأجل الحياة ، مما يقترب من بعض آراء الفيلسوف الألماني نيتشه (Nietzsche) .

هذا يتجلى في كلام القارابي عن « آراء أهل المدينة الجاهلة والضاقة » التي تقوم دياتها على آراء قديمة فاسدة ؛ كالذي يراه البعض من أن الكون الطبيعي فيه موجودات متضاربة تتغالب على غير نظام ، وأن الطبيعة تعلى الكائن الوسائل التي يحفظ بها وجوده ويدفع بها عن نفسه ما يعاديه أو يعارض وجوده ، بل هي تجعله قادراً على إهلاك الكائنات الأخرى أو إخضاعها واستخدامها ، بحيث يُخيل لنا أن كل كائن يعتبر نفسه وحده غاية كل ما عداه وأدلاً لأن يكون له وحده الحق في الوجود الأفضل . وهذا يُشاهد أيضاً في عالم الحيوان ، حيث يسود للتوابع والكفاح دون رعاية لنظام أو قيمة أو قانون ، وحيث تكون الحياة للأقوى ويكون الحيوان الأشدّ قهراً لغيره هو الذي يحصل على الوجود الأتم ؛ كأن كل حيوان قد طمّح على ألا يرى لموجود آخر غيره حقا في الحياة أو على أن يعتبر وجود كل ما عداه ضاراً له ؛ وهكذا تتوابع الحيوانات ،

وتتغالب وتتهارب ، ويقهر بعضها بعضاً ، ويستعبد ويستخدمه لصلحته .

يذكر الفارابي أن هؤلاء القوم يزعمون أن هذا « هو الذي يظهر في الوجودات التي نشاهدها ونعرفها » ، وأن هذه هي « فطرة » الوجودات ، وهي الحالة الطبيعية لها ؛ فيرون أن بنى الإنسان ، بما لم من اختيار وروية عقلية ، ينبغي أن يحروا هم أيضاً على هذه القاعدة بحيث تكون المدن « متغالبه متهاجرة » ، لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئصال يختص به أحد دون أحد ، لكرامة أو شيء آخر ، وأن يكون كل إنسان متوحدًا بكل خير » ، له الحق في السعي لمغالبة غيره في كل خير يفيد ، حتى يكون الأشدّ قهراً لنهيه هو الأسعد .

ويتفرع عن هذا الرأي الأساسي آراء أخرى ، فيرى قوم أنه لا نجاة ولا تعاون ولا ارتباط ولا تحالف لا بالطمع ولا بالإرادة ، وأنه يجب « أن يتفصّل كل إنسان كل إنسان ، وأن يتنافر كل واحد كل واحد ، ولا يرتبط اثنين إلا عند الضرورة ولا يأتلفا إلا عند الحاجة ، ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهوراً » ؛ وإن اضطرّا إلى الاجتماع لأمر خارجي ، فينبغي ألا يكون ذلك إلا دينا تدوم الحاجة ، ثم يعودان بعد ذلك إلى التنافر والافتراق . ويقول الفارابي إن « هذا هو الداء السببي من آراء الإنسانية » ، يعنى داء فلسفة القوة الوحشية .

هذا الكلام يذكر كرادنو بنظرية الكفاح الشامل (la lutte universelle) ونظرية الكفاح لأجل الحياة (the struggle for life) وبما قرره الفيلسوف الإنجليزي هوبز من : « أن الإنسان للإنسان ذئب » (homo homini lupus) .

حتى إذا عرض كرادقو لما يذكره الفارابي من أسباب نشوء الاجتماع الإنساني بدافع ضعف الأفراد ، إذا استقل كل منهم بنفسه ، من الوفاء بكل ضرورياتهم ، وبدافع حاجاتهم إلى الاتفاق والتآزر « والتعاهد على ما يعطيه كل من نفسه ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم ... » رأى في ذلك فكرة روسو (Rousseau) في « العقد الاجتماعي » (Contrat Social) .

على أن الفارابي يذكر فيما يتعلق بكيفية هذا التمازج رأى قوم يقولون إنه يجب أن يكون من طريق القهر ، يعنى أن يقهر الإنسان قوماً ، يستعبدونهم ، ثم يقهر بهم الآخرين ويستعبدونهم ، بحيث لا يكون للوازر مساوياً بل مقهوراً ، وعند ذلك يصير للقهورون آلات يستعملها القاهر كما يشاء .

وبعد أن يذكر الفارابي مختلف الآراء في الدواعي إلى نشوء الدولة وفي العوامل التي توحد بينها مثل الائتلاف والتحاب ، الاشتراك في المصالح من أب واحد ، التصاهر ، وحدة الجنس والخلق واللغة ، الاشتراك في السكن ، التعرض لخطر واحد مشترك ... الخ ، يعود إلى آراء فلاسفة القوة الذين يتكلم عنهم والذين يوجبون بين الطوائف ما أوجبوه بين الأفراد من تقابل على السلامة والكرامة واليسار والذات وما يؤدي إليها ، بحيث تروم كل طائفة أن تسلب جميع ما للآخرى وتكون القاهرة هي الفائزة السعيدة للغبوط . يقول هؤلاء المفكرون إن « هذه الأشياء هي التي في الطبع ، إما في طبع كل إنسان أو في طبع كل طائفة ؛ وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية » ؛ ومن هنا يتصورون العدل تصوراً يناسب وجهة نظرم التي تقوم على تطبيق ما يشاهد في عالم الطبيعة والحيوان على عالم الإنسان ؛ فالتغالب والقهر شيء في الطبيعة ، والاستعباد والتسخير والإذلال كلها أشياء في الطبيعة ؛ ولما كان ما في الطبيعة عدلاً ، فذلك

كله عدل ، وهو « فضيلة » . ويجب أن يجري بنو الإنسان في حياتهم على هذه القاعدة التي هي العدل الطبيعي ، وأن يتغالبوا بالقوة ويخضع بعضهم بعضاً ويسخره ويستعمله ، وإذا آلت خيرات الطاقة الغالبة ، فالتوجب أن ينال الأقوى والأغلب من الخير والكرامة والمال ونحوه أكثر مما يناله غيره .

أما ما يسمى في المادة عدلاً في البيع والشراء ، أو أمانة في رد الودائع ، أو كفاً عن الغضب والجور ، « فإن مستعمله إنما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج » ، فإذا استوى فردان أو طائفتان في القوة ، وتداولوا القهر ، وذاقوا ما ينشأ عنه من آلام ، فعند ذلك يحتمل أن يتناصفان ، ويترك كل منهما للآخر قسطاً مما يتنازعان عليه ، ويشترط على صاحبه ألا يقصد إلى انتزاع ما في يده . وهكذا تتم شروط التجارة ويحدث التقارب بالكرامات والهدايا وأنواع المواساة . وفي رأى فلاسفة القوة أن ذلك « إنما يكون عند ضعف كلٍّ عن كلٍّ وعند خوف كلٍّ من كلٍّ » ، وأنه مادام كل واحد من الآخر بهذه المنزلة ، فينبغي أن يتشاركا ؛ حتى إذا قوى أحدهما وجب عليه أن ينقض هذه المحالفة ويروم التغلب والقهر . وأيضاً قد يحدث التعاون والتحالف ، إذا تعرض الطرفان إلى خطر مشترك لا سبيل إلى دفعه إلا بالتعاون وترك التغالب ؛ فعند ذلك يتحالفتان ريثما يزول الخطر . وكذلك يتحذنان إن أراد أحدهما شيئاً لا يستطيع بلوغه إلا بمعاونة الآخر ؛ فعند ذلك يتركان التغالب ريثما يحصلات على ما يريدانه . فإذا استمر التحالف بين الفريقين ، بعد أن كانا متكافئين في القوة وبعد أن كانا قد تعرضا من التغالب إلى متاعب وآلام كثيرة ، عند ذلك يلشأ جيل لا يعرف كيف نشأ هذا

التحالف والتعاون المصطنع ، ولا يعرف أنه كان نتيجة القتل في القلعة ، فيحسبه عدلاً ، « ولا يدري أنه خوف وضعف » .

يرى كرادقو أن هؤلاء الفلاسفة الذين يتكلم عنهم الفارابي هم الذين سبقوا نيتشه في آرائه ، تم يقسامه : هل كان في زمان الفارابي مفكرون يقولون بهذه النظريات ؟ فيرى أنه يمكن الشك في ذلك ، وأنهم ، وإن كانوا موجودين حقيقة ، فلا شك أنه كان يصعب عليهم ، كما يرى كرادقو ، أن يثبتوا آراءهم في الناس ، بل كانوا يقصرونها على دائرة ضيقة من تلاميذهم . ويجوز كرادقو أن يكون الفارابي قد وجد هذه الآراء في مراجع قديمة^(١) ؛ لكن بما أنه لا يذكر أحداً ، فإن كرادقو يرجح أن يكون كلام الفارابي عبارة عن بيان لما يمارض ، من الناحية النظرية الخالصة ، آراءه موقفاً ينبئ أن تكون عليه أحوال المدينة الفاضلة التي يسودها الخير والانسجام على أساس المحبة والوفاء واحترام الإنسانية . ويقدر كرادقو للفارابي أنه بحث للموضوع بمنأى واهتمام وعرضه عرضاً حياً قوياً .

فإذا لم يكن في عصر الفارابي من يرى هذه الآراء حقيقة ، فلا شك أن خياله وأن تصوره للأحوال التي تخالف الوضع الجدير بالإنسان ، قد أغمر هذا البيان الرائع الذي يلخص بعض آراء الفلاسفة المحدثين ، والذي ينطبق على تاريخ عصرنا الحديث .

على أن ما يذكره الفارابي عن آراء فلاسفة القوة في مسألة الدين والإيمان بالآخرة (القول في المختوع في المدينة الفاضلة) وكذلك في آراء البعض فيما

(١) يوجد شيء منها عند الموقعتين ، وقد رد عليهم أفلاطون في القسم الثالث من محاورة جورجياس وفي القسم الأول والثاني والتاسع من الجمهورية .

يخلق بتحديد ميدان التغالب وأنه لا ينبغي أن يكون إلا بين الأنواع المختلفة لا بين أفراد النوع الواحد — مثل بنى الإنسان الذين يجب أن يتسالموا فيما بينهم وأن يلجأوا إلى الوسائل السلمية الإرادية ، لأن هذا هو الوضع الطبيعي للاتق بالإنسان — يشتمل على نقطة طريق تسمع بمقارنات أخرى في ميدانين .

* * *

ولا يصح أن ينتهى الكلام عن الفارابى من غير تنبيه إلى بعض النقاط الهامة التى يجب أن يكون لها شأن فى الحكم على فلسفته فى مجلتها .

النقطة الأولى : أن الفارابى يقول بحدوث العالم ؛ وهذا شئ غريب جداً ، لأنه يخالف الحكم السائد الذى صار منذ عصر الغزالى هو المعتبر فيما يتعاقب بفلسفة الإسلام . أما الكندى (راجع نشرتنا لرسائله) فهو يصرح بحدوث هذا العالم ، بل بحدوث الفلك الأكبر المحيط به ووجوده عن لا شئ — وهو ما يعبر عنه بقوله إن العالم مُبدعٌ ، يعنى موجوداً عن عدم . ويصرح الكندى بأن للعالم مدة محدودة مقسومة ، قدّر لها له مُبدعُهُ ، وهو يفتيه إن شاء . هذا إلى أنه يصرح بحدوث الزمان والحركة وتناهيهما من أولهما . وكل هذا مخالفة صريحة لمذهب أرسطو .

وأما الفارابى فإنه أيضاً يؤكد حدوث العالم من لا شئ ، بل يشير فى كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » (ص ٢٢ — ٢٦ ، ط . ليدن ١٨٩٠) إلى الخطأ فيما ذهب إليه البعض من أن أفلاطون يقول بحدوث العالم وأن أرسطو يقول بقديمه ، ويعتبر أن هذا الظن بأرسطو « قبيحٌ مُستفكرٌ » . وبعد أن يبين الفارابى الفساد فى استدلال أصحاب هذا الظن عند استفادهم إلى بعض النصوص ، يحاول أن يؤوّل ما جاء فى كتاب « السماء والعالم » من قول أرسطو :

« إن الكلّ (العالم) ليس له بدء زمانى » — وهو القول الذى ظن البعض منه أن أرسطو يقول بقدم العالم — تأويلًا خاصًا على أساس فكرة الزمان فى رأيه : الزمان هو عدد حركة الفلك ؛ فهو حادث عن الفلك وحركته . وما يحدث عن الشيء لا يشمل ذلك الشيء ؛ وإذن فوجود الفلك خارج عن الزمان . ويكون معنى قول أرسطو : « إن الكلّ ليس له بدء زمانى » هو ، فى رأى الفارابى ، أن العالم « لم يتكوّن أولًا فأولًا بأجزائه ، كما يتكوّن البيت والحيوان » ، لأن هذه الأجزاء يسبق بعضها بعضًا بالزمان ؛ بل هو إنما كان « من إبداع البارى ، جل جلاله ، إياه دفعةً [واحدة] بلا زمان ؛ وعن حركته حدث الزمان » . (راجع أيضًا رسالة الفارابى « فى جواب مسائل سُئل عنها » ص ٨٦ — ٨٧ ، ط . ليدن ١٨٩٠ ، لكن راجع كتاب الدعوى القلبية ، حيدرآباد ١٣٤٩ ص ٧) .

ويرجع الفارابى إلى كتاب الربوبية الذى يعتبره — خطأ — لأرسطو ، ويستند إلى ما جاء فيه من أن الميولى أبدعها البارى لا عن شيء ، وأنها نجّست عنه وعن إرادته ، ثم ترتبت فى مراتبها ، كما يرجع إلى قول أرسطو فى كتاب « السماع الطبيعى » وفى كتاب « السماء والعالم » إن الكلّ لا يمكن حدوثه بالبحث والاتفاق بدليل النظام البديع بين أجزائه .

بل يعتبر الفارابى أنه ليس لأحد من أهل الديانات وللذاهب من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع والقول بحدوث شيء لا عن شيء ما لأفلاطون وأرسطو . وذلك لأن أهل الملل ، فى بيانهم لبدء العالم وكيف وُجد ، يقولون ما لا يدل إلا على قدم الطبيعة وتثيرها : من قولهم بوجود ماء ، تحرك ، فنشأ عن ذلك زبدٌ انمعدت منه الأرض ، وارتفع منه بخار تكونت منه

السماء . وهذا كله ، في رأى الفارابى ، يدل على مجرد التنوير والاستحالة لا على الإبداع ؛ هذا إلى أن ما يذكره بعض أهل الملل فيما يتعلق بآل السموات والأرض من أنها ستطوى وتُلَفّ وتُطْرَح في جهنم ، لا يدل على الثلاثى الخالص .
ويصرّح الفارابى أخيراً بأن رأى أفلاطون وأرسطو هو أن « العالم مُبْدَع من غير شيء » ، فألّه إلى غير شيء .

ومن اللروف أن أرسطو ينكر علم الذات الإلهية بالجزئيات ؛ وهنا يخالفه الفارابى مخالفة صريحة ، فيقول إن الله هو المدير لجميع العالم « لا يعزبُ عنه مثقالُ حبة من خردل » ، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم ... أن العناية الكلية شاملة لجزئيات ، وأن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق للمواضع وأتقنها . ويقرر الفارابى هنا أن الأناويل الشرعية في ذلك صحيحة وعلى غاية السداد .

ولا نريد أن نتعرض في هذا المقام لصحة تأويل الفارابى كلام أرسطو ، ولا لمدى انطباق رأى الفارابى على حقيقة مذهب أرسطو ؛ فهذا لا يتسع له المقام . ولكن أحب فقط أن يكون هذا التعليق مبيّناً لقيمة ما يذهب إليه البعض من سلطان فلسفة اليونان على عقول فلاسفة الإسلام . فالذى تقطع به هو أن الكندى والفارابى يقرران حدوث هذا العالم لا في زمان ، وأن الزمان حادث .

والنقطة الثانية : هي التي أشار إليها جولدزيهر في مقاله عن الفلاسفة الإسلامية ، ضمن كتاب تاريخ الفلسفة العام I. Goldziher : Die islamische Philosophie (Kultur der Gegenwart, 1,5 S. 58.) من أن الفارابى — لا ابن سينا كما ذهب إليه البعض — هو الذى التمس الخرج من المأزق الذى

ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون ، إذا كان معاولا للطة الأولى
الواجبة ؛ وذلك بأن أحدث الفارابي ، على نحو حاذق نافذ ، مقولة جديدة ،
هي « واجب الوجود النسبي » الذي ، من حيث هو ، يدخل في مقولة الممكن .
هذا النوع من الوجود الذي يسميه جولفزيهر الواجب النسبي هو « واجب
الوجود بالنسبة » ، كما يعبر فلاسفة الإسلام . ولا بد من الرجوع إلى نصوص
الفارابي لتبين هذا الذي يقوله جولفزيهر . على أنه يمكن أن نقول إن الفارابي
قد أحدث هذا المفهوم الجديد الذي هو الوسطة الطبيعية بين واجب الوجود وبين
الممكن العقلي الخالص ، لكي يعبر عن هذا العالم ويصفه وصفاً ينطبق عليه .
ولا شك أن إنشاء هذا المفهوم الجديد له قيمة في الفلسفة العربية ، وهو إلى
جانب المفهومات الأخرى التي أنشأها فلاسفة العرب مما يُثبت نصيبهم في
الابسكار أو في إصلاح مذهب أرسطو ومواصلة بنائه .

٣ - ابن مسكويه^(١)

١ - ملته :

وصلنا الآن إلى نقطة الانتقال من القرن العاشر إلى القرن الحادي عشر الميلادي (من الرابع إلى الخامس الهجري) ، وقد أخذ أصحاب الفارابي في الانقراض . وكان ابن سينا ، وهو الرجل الذي قُدِّرَ له أن ينفخ في فلسفة سلفه حياة جديدة ، ما يزال فتي . ولكن ينبغي أن نذكر هنا رجلاً ، هو في حقيقة الأمر أكثر شبيهاً بالسكندر منه بالفارابي ، وإن كان يوافق الأخير في نقط جوهرية ، لأنهما نهلا معاً من معين واحد . وأمر هذا الرجل يدل في الوقت نفسه على أن ذوى العقول الثاقبة في ذلك العصر لم يكونوا متياليين إلى اتباع الفارابي في مناحي التفكير الميتافيزيقي المبني على المنطق^(٢) .

هذا الرجل هو أبو علي بن مسكويه ، الطيب ، القنوي ، المؤرخ^(٣) ، الذي

(١) هو أبو علي أحمد بن يعقوب بن مسكويه ، وهو يسمى مسكويه عند بالوت وعند صاحب طبقات الحكماء — انظر ما كتب عنه بدائرة المعارف الإسلامية .

(٢) اتجه ابن مسكويه لدراسة الأخلاق ووضع أصولها ، ومبرمه عمل ، هو تحصيل خلق تصدر به الأفعال كلها جميلة سهلة لا كلفة فيها . وبما تحسن ملاحظته أن مسكويه اعتمد في وضع مذهبه على تجاربه الخاصة إلى حد كبير ، فهو يحكي عن رأي وموقف ، ثم يستنبط من ذلك ؛ بل إن مذهبه صورة لنفسه ، وثمرة لباعث شعريه ؛ ذلك أنه أسرف على نفسه في عهد الصبا ، وصار مع لذاته ، ولم يفطم نفسه إلا على كبر ، وبعد استحكام العادة ، فأحب أن ينصح لغيره بما فاته ، وأن يدلّه على طريق النجاة قبل أن يتيه في مفاوز الضلالة . ويدل تحليل مسكويه لقوى النفس وطريقة تهذيبها على معرفة بمكونات النفس وعلى ما عايناه من أحكام مذهبه بعد ما عانى من تهذيب نفسه . راجع تهذيب الأخلاق ص ٢ ، ٣٠ طبعة مصر ١٢٩٨ هـ .

(٣) يذكر القفطي له كتباً في الطب ، وله في التاريخ كتاب « تحارب الأمم وتغالب الأمم » الذي بلغ فيه إلى عام ٣٧٢ هـ .

كان أميراً عند السلطان عضد الدولة وصاحب خزائنه ، وتوفى من سنٍ عالية ،
في عام ١٠٣٠ م^(١) . وقد خلف ابن مسكويه ، نبياً خلف ، مذهباً فلسفياً في
الأخلاق لا يزال له شأنٌ في الشرق إلى يومنا هذا ؛ وهو مزيج من آراء أفلاطون
وأرسطو وجالينوس^(٢) ومن أحكام الشريعة الإسلامية ، غير أن نزعة أرسطو
غالبةٌ عليه^(٣) . ويُقدّم ابن مسكويه لمذهبه يبحث في ماهية النفس^(٤) .

٢ - ماهية النفس :

يقول ابن مسكويه : « إن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشيء من
الحواس »^(٥) ، تدرك وجود ذاتها ، وتعلم أنها تعلم ، وأنها تعمل . ويستدل ابن
مسكويه على أن النفس ليست جسماً بأنها تقبل صور الأشياء المتضادة أشدّ

(١) يقول الففطى إن مسكويه طائى طويلا إلى أن قارب عام ٤٢٠ هـ ، ويقول صاحب
كشف الظنون (ج ٢ ص ٩٨ طبعة مصر ١٢٧٤) إنه توفى عام ٤٢١ هـ . ويقول ياقوت
في معجم الأدباء (ج ٢ ص ٨٨ طبعة مرجليوث) إنه توفى في ٩ صر سنة ٤٢١ هـ .

(٢) ومما يدل أيضاً على نزعة ابن مسكويه إلى الأخذ من مختلف المذاهب كتاب له جمع
فيه حكم الفرس والهند والعرب والروم ليدل بذلك على اتفاق العقول في جميع الأمان والأهم
على أصول الحكيم ، ولينتفع به الناس جميعاً ، وقد سمي هذا الكتاب « جاويدان خرد » ،
ومناه العقل الأزل ، أو العقل الخالد ، وهو يوجد على هامش كتاب ترجمة الأرواح
وروضة الأفراح للشهرزورى المصوّر بمكتبة الجامعة .

(٣) يظهر هذا في كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق .

(٤) غرض مسكويه هو تحصيل الخلق الجليل ، ولكنه يريد « أن يكون ذلك بصناعة
وعلى ترتيب تعليمي » ، وذلك بمعرفة ماهية النفس ، وسبب وجودها ، وغايتها ، وقواها ،
وما القى يملتها كالماء أو يوقها عته . « ولما كان اسكل صناعة مبادئ » ، عليها تبنى ، وبها
تحصل ، وكانت تلك المبادئ مأخوذة من صناعة أخرى » ، فإن مسكويه يرجع إلى بحث
نفس يمينه في الفرض الذى يرى إليه ، وهو ينتقم بالمعارف النفسية في مذهبه انتفاعاً عالياً —
تهذيب الأخلاق ص ٢ ، ٣ .

(٥) وهو يبرهن على أنها ليست جسماً ولا جزءاً من جسم ، وأنها ليست ممرضاً

التضاد في وقتٍ معاً ، كقبولها معنى الأبيض والأسود مثلاً ؛ هل حين أن الجسم لا يقبل في وقتٍ إلا السواد أو البياض^(١) . نعم إن النفس تقبل صور كل من المحسوسات والمقولات على السوية^(٢) ؛ فصورة الطول لا تحدث طولا في النفس ، ويزيد فيها معنى الطول ، فلا تصير به أطول^(٣) .

ومعارف النفس وقدرتها أوسع مدًى من الجسم ، بل إن العالم المحسوس كله لا يقنعها . وفوق هذا ففي النفس معرفة عقلية أولية^(٤) ، لا يمكن أن تكون قد أتت لها من طريق الحواس ؛ لأن النفس تستطيع ، بهذه المعرفة ، أن تميز الصادق من الكاذب فيما تأتي به الحواس ، وذلك بمقارنة للدركات الحسية والتميز بينها ؛ فهي بهذا تشرف على عمل الحواس وتصحح خطأها^(٥) . ثم إن وحدتها العقلية تتجلى أوضح ما تكون في أنها تدرك ذاتها وتعلم أنها تعلم ، وهي وحده^(٦) يكون فيها « العقل والمائل والمقول شيئاً واحداً »^(٧) .

وتمتاز نفس الإنسان على نفس الحيوان روية عقلية ، يصدر عنها الإنسان في أفعاله ، وهي روية متجهة إلى الخير .

(١) تهذيب ص ٣ .

(٢) تهذيب ص ٤ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) يقول مسكويه إن الحواس لا تدرك إلا المحسوسات ، أما النفس فإنها تدرك أسباب الانفعالات وأسباب الاختلافات التي من المحسوسات ، وهي مقولاتها التي لا تستعين عليها بفهم من الجسم ، والنفس وإن كانت تأخذ كثيراً من « يادى » العلوم عن الحواس ، قلها « مبادئ » عالية « غير مأخوذة عن الحس » تقوم عليها القياسات الصحيحة ، كالحكم بأنه لا واسطة بين طرفي القيقص ؛ وإذا حكمت النفس بكذب الحس ، فحكمها غير مأخوذ من الحس ، « لأن الحس لا يصاد نفسه » : والنفس تصحح الكثير من خطأ الحواس — تهذيب ص ٥ .

(٥) تهذيب الأخلاق ص ٦ .

٣ - أصول الأخلاق :

والخير بالإجمال هو ما به يبالغ الكائن المريد غاية وجوده أو كمال وجوده . ولا بد في الوجود ، لكي يكون خيراً ، من توفر استعداد مُتَّجِه إلى غاية . غير أن الناس يختلفون في استعدادهم اختلافاً جوهرياً . ويرى ابن مسكويه أن من الناس فئة أخيراً بالطبع ، وهم فئة قليلة ، ولا ينتقلون إلى الشر بحال ، لأن ما هو بالطبع لا يتغير ؛ أما الأشرار بالطبع فكثيرون ، ولا يصيرون إلى الخير ألبتة . وثُمَّ قومٌ هم بفطرتهم لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، وينتقلون إلى الخير أو إلى الشر بالتأديب ، أو بمصاحبة الأخيار أو أهل النواية^(١) .

والخير إماماً عام ، وإماماً خاصاً ؛ وهناك خير مطلق ، هو عين الوجود الأعظم^(٢) واللم الأسنى . والأخيار جميعاً يسمون في الوصول إليه ؛ غير أن لكل فرد من الناحية الذاتية خيراً خاصاً به يتمثل في شعوره بالسعادة أو القنعة . وينحصر هذا الخير الخاص في أن تصدر عن الوجود أفعاله التي تخص صورته تامة كاملة^(٣) .

وبالجملة فالإنسان يكون خيراً سعيداً إذا صدرت عنه أفعاله الإنسانية^(٤) ،

(١) يذكر مسكويه هذا الرأي على أنه للجالينوس ، ثم يحض عليه وبقوله ، تهذيب ، ص ١٩ - ٢٠ .

(٢) تهذيب ص ٤٥ .

(٣) تهذيب ص ٧ و ٩ . ونلاحظ أن مسكويه يفرق بين الخير والسعادة ؛ فالخير هو الذي يقصده الكل بالشوق إليه ، وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس ؛ أما السعادة فهي خيرٌ ما لواحد من الناس ، وتكون بالإضافة له ؛ فالخير له ذات معينة ، والسعادة تختلف بالإضافة إلى فاصديها — تهذيب الأخلاق ص ٤٤ .

(٤) يقول مسكويه إن الوجود يكون سعيداً إذا تحققت محتويات طبيعته ؛ والإنسان =

والفضيلة هي فعل الإنسان بحسب صورته الحقيقية . ولكن لما كانت الإنسانية تبدو بدرجة متفاوتة في مختلف الأفراد ، فالسعادة أو الخير ليس واحداً عند جميعاً .

ولما كان الفرد ، لو اعتمد على نفسه ولم يستنجد بغيره ، لا يستطيع تحقيق جميع الخيرات المكفة ، فقد وجب اجتماع أفراد كثيرين وتعاونهم . ويترتب على هذا أن أساس الفضائل وأول الواجبات جميعاً هو محبة الإنسان للناس كافة ، وبدون هذه المحبة لا تقوم جماعة قط^(١) .

فالإنسان لا يبلغ كماله إلا مع أبناء جنسه وبمعوتهم ؛ وبذلك يجب أن يكون علم الأخلاق علماً لما يجب أن تكون عليه أخلاق الإنسان في الجماعة . فليست الصداقة امتداداً في حب الإنسان لذاته حتى يشمل غيرها ، كما قال أرسطو ، بل هي تضيق لدائرة حب الذات ، أو هي ضرب من محبة الإنسان لجاره ؛ وهذه المحبة — مثلها مثل الفضائل بالإجمال — لا تظهر آثارها إلا في جماعة أو مدينة ، ولا تظهر آثارها في عزلة الراهب الناسك الذي يفر من الدنيا . والمتوحد الذي يعتزل الناس ويحسب أنه من أهل الخير والاعتدال مخدوع لا يبرق حقيقة أفعاله^(٢) . وقد تكون أفعاله دينية ، ولكن لا ريب في أنها ليست خلقية ؛ ولذا فإنها ليست من موضوع علم الأخلاق .

== له طبيعة هي النفس الباطنة ، فإذا صدرت أفعاله عنه غير كاملة انحطت من مرتبة الإنسانية ؛ وهو يوجب على الإنسان أن يلتصق فضائل نفسه الباطنة التي يكون بها بعض الناس أفضل من بعض ، وبعضهم أكثر إنسانية من بعض — تهذيب ص ٢٩ .

(١) تهذيب ص ١٠ و ٨٩ .

(٢) تهذيب ص ٣٧ — بل يقول مسكويه إن من يذهب إلى التزهيد يجرى على خيره ، لأنه يستنجد بالناس في ضروراته ، ويطلب معاونتهم ، ثم لا يساوتهم ، وهذا هو الظلم والدون ، والأساس عند مسكويه أن الإنسان يجب أن يعطي عرض ما يأخذ ، كما تقضى بذلك حياة المدن والاجتماع — (الفوز الأصغر ص ٦٣ — ٦٤) .

ويذهب ابن مسكويه إلى أن أحكام الشريعة لو فهمت على وجهها الصحيح لكانت مذهباً خلقياً أساسه محبة الإنسان للإنسان^(١). والدين رياضة خلقية لنفوس الناس ؛ وغاية الشعائر الدينية ، كصلاة الجماعة والحج ، هي أن تفرس الفضائل في نفوس الناس ؛ فهي تعلمهم محبة الجار في أوسع صورها .

غير أن ابن مسكويه لم يُفلح ، من حيث التفاصيل ، في التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التي أدخلها في مذهبه ، ولا في التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية . ولا نريد الدخول في هذه المسألة ؛ وخلاصة القول أنه ينبغي أن نُنتق على ما حاربه ابن مسكويه من وضع مذهب في الأخلاق لم يَتَّيِد فيه بتفريعات أهل المذاهب الفقهية ، ولا بنزعة الصوفيين إلى الزهد^(٢) ، كما ينبغي أن نعترف بأن فيلسوفنا أظهر في بسط مذهبه سلامة في التفكير وسعة في العلم^(٣) .

(١) يقول مسكويه إن المحبة الاجتماعية ناشئة من أن الإنسان بطبعه أنسى ليس يوحش ولا تفور . وعنده أن الإنسان مشتق من الأنس لا من الفساق ، كما زعم الشعراء ؛ وكثير من شعائر الدين يرى إلى تقوية شعور الأنس كما يجلب الاجتماع في السجدة خمس مرات في اليوم وتفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفرد ، وكذلك صلاة الجمعة والميدين والحج ؛ ومذاكلة يبتدئ الأنس . ويؤتى أواصر المحبة الاجتماعية .

ولمسكويه تحليل شيق لضروب المحبة (الصداقة واللودة والعشيق) بين مختلف الناس ؛ وهو بين أسبابها ومدة بقائها ودرجاتها ، فأعلاما عبة العبد لحالقه ، وتليها عبة الحكماء عند تلاميذهم ، وبعدها عبة الوالدين .

(٢) انظر الفوز الأصفر ، طبعة بيروت ١٣١٩ هـ ، ص ٦٢ — ٦٤ .

(٣) كل ما تقدم تلخيص لفلسفة مسكويه الخلقية ، كما تؤخذ من كتابه تهذيب الأخلاق ويظهر الأثر . ولكن لمسكويه مشاركة في ميادين أخرى . فإلى جانب كتاب جُيِّد له في التاريخ وكتب في الطب وغيره ، له كتب كثيرة ، منها كتاب السعادة ، ومنها كتاب « الفوز الأكبر » الذي لخصه في كتاب « أسماء » الفوز الأصفر . أخذ مسكويه أو ابن مسكويه (لأن جده يسمى مسكويه) في هذا الكتاب من مختلف المذاهب ، وحاول إثبات الصالح ، مشيراً إلى اتفاق الأوائل على ذلك ، ولأنه جلي غامض ؛ أما إنه جلي فن =

== قبل أنه الحق ، والحق نقيض ؟ وأما أنه غامض فلضعف عقولنا بسبب تكثر الأغشية الهولانية على جوهريها ، لأن الإنسان آخر الموجودات ، والتراكيب تنامت إليه . وقد حاول أن يبرهن على أن الصانع واحد ، أزلي ، ليس بجسم ، وأنه يُعرف بالسلب دون الإيجاب . ولما كان لكل شيء حركة تخصه ناشئة من طبيعته الخاصة صار الاستدلال بالحركة أظهر الأشياء وأولاً ما بالدلالة على الصانع . والوجود في كل الأشياء بالعرض ؟ ولكنه في المبدع الأول باقبات ، فهو أزلي واجب . ووجود الأشياء كلها منه ، وقد أيدعها من لا شيء ؟ إذ لا معنى للإبداع إذا كان عن شيء موجود . وقد بنى مسكويه رأيه في هذا على فكرة أرسطو في التغير بتتابع الصور . ولو أسكت الله عن العالم فيض الوجود لا نعدم في الوقت والحال . والمظاهر أنه مسكويه يخالف الفارابي وابن سينا في أمر الصدور ومراحله ؟ فهو يرى أن العقل الفعّال هو أول موجود ظهر من الأول من غير توسط شيء ؟ أما النفس فهي توجد بتوسط العقل ، والفلك يوجد بتوسط النفس .

وقد خصص ابن مسكويه جزءاً كبيراً من كتابه لبحث في النفس . ويحبه أن يكون كلامه هنا تفصيلاً لا قدم به لدراسة الأخلاق . فقد أثبت النفس وماهيتها ، وكيفية إدراكها وأنها جوهر باق لا يقبل الموت . والإدراك في الإنسان يتحول : لإدراك بالحواس ، وهو يشترك فيه البهائم ؟ وإدراك بالعقل ، وهو يختص بالإنسان ؟ والأول غالب على الثاني ، وهو يعمل دون كماله . ولكن بالارتياض يقوى إدراك العقل حتى يتجلى لنا أن المحسوس عند العقل بمنزلة الشيء للمؤمن عند الشيء المحقق . وسبيل الإدراك الصحيح هو التدرج بالرياضيات ثم بالمنطق والطبيعات وهكذا . وهو يتكلم عن قوى النفس كلاماً يشبه قول الفلاسفة ؟ وعنده أن رجوع النفس إلى ذاتها ، ونظرها فيها هو عندها — وهو ما يسمى بالرؤية — حال حركة في النفس (يشبه هذا الرأي رأي جالينوس) .

والموجودات مراتب ؟ وكلها — عند ابن مسكويه — سلسلة متصلة ، تسري الحكمة في جميع أجزائها ، وبعضها في أفق بعض ، وهي بمثابة سلك واحد ينظم خرزاً كثيراً . وهو بين أن كل نوع من الموجودات يبدأ بالبساطة ، ثم لا يزال يترقى ويصعد ، حتى يقرب من أفق النوع الذي يليه ، فالنبات في أفق الجماد ؟ ثم يترقى ويزداد تركيماً حتى يبلغ أعلى درجة ، فإذا زام عليها قبل صورة الحيوان . وكذلك الحيوان يبدأ بسيطاً ، ثم يترقى حتى يصل إلى مرتبة مربية من الإنسان . ولا يزال الإنسان يترقى ويزداد ذكاء وصحة في الفكر وجودة في الحكم ، حتى يبلغ أفق اللانسكة ويناسبها ويستمد منها . وهذا الرأي يهيئ لابن مسكويه أساساً لإثبات النبوة وبيان كيفية الوحي . وهو يقول إن الإنسان يترقى حتى يبلغ الأفق الأعلى الخامس به ، وما يتعرض لأحد من مرتبتين : إما أن يديم النظر في الموجودات لئلا يحدها ، فيحد نظره ، وتلوح له الأمور الإلهية أوضح من بداهة العقول ؟ وإما أن تأتبه تلك ==

== الأمور من غير أن يرتقى إليها . وصاحب الميزة الأولى هو الفيلسوف الذى يرتقى من قوة الحس إلى قوة التخيل إلى قوة الفكر ، ومن هذه إلى إدراك حقائق الأمور التى فى العقل . وصاحب الميزة الثانية هو الذى يتلقى أيضاً من أعلى على طريق عكسى ، أى بطريق العقل ، وهذا يؤثر فى القوة الفكرية ، وتؤثر هذه فى الخيلة ، وتؤثر الخيلة فى الحس ، فيرى حقائق الأشياء ومبادئها كأنها خارجة عنه ، وكأنها يراها بنظره ويسمعها بأذنه ؛ ولكن لابد أن تتلبس تلك الحقائق بصورة هيولانية ، كما أن الأمور الهيولانية إذا ارتفعت إلى العقل سلخ عنها صورتها الهيولانية .

وإذا ارتقى من وصل إلى أسفل بالفلسف ومن تلقى من أعلى بالتميز اتفق رأيهما ، وصدق أحدهما الآخر بالضرورة ، لا تخافهما فى تلك الحقائق . وليرجع القارىء إلى كتاب القور الأسفر ليرى تفصيل هذه الآراء التى لا تخلو من طرافة ، وليقارنها برأى الفارابى وابن سلق فى رسالته : حى بن يقظان .

٤ - ابن سينا

١ - ميلاد :

ولد أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا في أفشنة^(١) ، على مقربة من بخارى ، عام ٩٨٠ م^(٢) ، في بيت له اشتغال بخدمة الدولة^(٣) ، وتلقى العلوم المقامية والشرعية في بيت أبيه^(٤) . وكانت تسود هذا البيت تقاليد فارسية قوية وتقاليد معارضة للإسلام . وقد نضج عقل هذا الشاب وجسده نضوجاً سريعاً مبكراً ؛ فدرس الفلسفة والطب في بخارى ، وكان في السابعة عشرة من عمره حينما أسطد الحظ بشفاء الأمير نوح بن منصور على يديه^(٥) ، وحينما أُذن له هذا الأمير بالدخول في دار كتبه . ومن ذلك الحين تولى ابن سينا قراءة الكتب بنفسه ،

(١) هنا ما يقوله ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ٢) والفطلي (٢٦٩) ، اعتماداً على ما حكاه أبو حنيفة الجوزجاني ؛ أما ابن خلكان (ج ١ ص ١٩١) فيقول إنه ولد بخرية خرمينا أو خرمين من قرى بخارى .

(٢) يقول ابن خلكان والبيهقي (تاريخ حكماء الإسلام = تكملة صوان الحكمة) مخلوط بدار الكتب المصرية ص ٢٦) وشهرزوري (نزعة الأرواح ص ٢٢٤) والفطلي إنه ولد عام ٣٧٠ هـ ؛ أما ابن أبي أصيبعة فيقول إنه ولد عام ٣٧٠ هـ .

(٣) كان أبوه مفتلاً بالتصرف في خرمين أيام نوح بن منصور .

(٤) كان أبوه من الإسماعيلية (يهقي ص ٣٦ ، شهرزوري ص ٢٢٤) ، وكذلك أخوه ، ولما نظر في الفلسفة ؛ وكان أبوه يحضر له المدين ، وينزل في داره أهل العلم والفلسفة كابن عبد الله النائل الذي كان يدرى للفلسف (يهقي ص ١٦ ، وشهرزوري ص ١٨٧) . وقد نشر الأستاذ الدكتور محمد مصطفي حلمي ، حديثاً ، كتاب « توليق التطبيق » في إثبات أن ابن سينا من الفصحة الإمامية الاتنية عسرية — القاهرة ١٩٥٤ . وراجع الكتاب القمي للمهرجان الأتني لابن سينا .

(٥) هو الأمير أبو القاسم نوح بن منصور بن نوح الساماني المتوفى عام ٣٨٧ هـ ؛ وقد ذكر عنده ابن سينا ، في مرض أصابه ، فأحضره ، وطال به ابن سينا ، فبى على يديه

وحلّ صمبها ، ورغب في علم الطب ، فانفتح عليه الكثير من أبواب العالجات
الغريبة من التجربة ؛ وكان ذلك كله من غير استمالة علم^(١) . وقد عرف كيف
ينضج بحياة عصره وثقافته .

وظل ابن سينا يحرب حظه متعرجاً لتقلبات السياسة في الدول الصغرى
لذلك العهد . وكان من الاستقلال وقوة الشخصية بحيث كانت طبيعته تأبى عليه
أن يطأ طي رأسه لأمر من الأسماء الذين اتصل بهم ، كما أنه لم يخضع لأستاذ من
أساتذته الذين أخذ العلم عنهم . وجعل ابن سينا ينتقل من قصر أمير إلى قصر
آخر ، يشتغل بتدبير أمور الدولة حيناً ، وبالعلم وتصنيف الكتب حيناً آخر ،
حتى تقلد الوزارة لشمس الدولة في همدان . وبعد أن مات هذا الأمير ،
« وجاء ابنه » ، فدفع بفيلسوفنا إلى السجن ، فلبث فيه بضعة شهور^(٢) . ثم سار
ابن سينا حتى بلغ مجلس علاء الدولة في أصفهان . ومات وهو في السابعة والخمسين
من العمر عام ١٠٣٧ م^(٣) ، في همدان ، بعد أن فتحها علاء الدولة ؛ ولا يزال
قبوره معروفاً بهذه المدينة إلى اليوم^(٤) .

٢ - مجرور ابن سينا :

لا شك أن أكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية اعتقادهم أن

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣ و ٧ .

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٦ .

(٣) اتفق ابن خلكان ، والقفطي ، وابن أبي أصيبعة ، على أنه توفي عام ٤٢٨ هـ =
وعمره عند الأولين ٥٨ عاماً وعند الأخير ٥٢ عاماً .

(٤) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٦ ، وابن خلكان ج ٢ ص ١٩٨ .

ابن سينا كان أعلى من الفارابي كماً في تقرير المذهب الأرسططاليسي الخالص^(١) ؛ ولكن ابن سينا كان رجلاً من المشتغلين بأمر الحياة الدنيوية والمقبلين على متاعها ، فله ولشقة العناية بفلسفة أرسطو من أعمال نفه ؛ لم يكن يعنى ابن سينا أن يستغرق في روح مذهب من المذاهب ، بل كان يأخذ ما يلائم ميوله أنى أصابه ، مؤثراً الشروح السطحية التي وضعها ثامبيسطيوس (Themistius) لمذهب أرسطو ؛ ولهذا صار ابن سينا فيلسوف الشرق العظيم الذي تلتقى في تأليفه جميع المذاهب ، وكان أسبق ككتاب المختصرات الجامعة في العالم .

وقد عرف ابن سينا كيف يجمع مادة بحثه التي اقتبسها من كل صوب ، جماً تتجلى فيه المهارة ؛ كما عرف كيف يعرضها في صورة سهلة الفهم ، وإن لم يسلم في هذا من تدقيق متكلف .

وكان يستثمر كل دقيقة من حياته استثماراً تاماً ؛ ففي أثناء النهار كان يوجه همه إلى العناية بشؤون الدولة ، أو كان يشغل بالتدريس ، وكان يخص بعض ليله للاستمتاع بمحافل الصداقة والأنس واجتناء لذات الهوى^(٢) ؛ وكما شهدته الليالي

(١) كثير من آراء ابن سينا موجود عند الفارابي ؛ أخذه وزاده تفصيلاً ؛ وقد جمع ابن سينا ما انتهى إليه من الفلسفة . وكتاب الشفاء — إذا صح ما يقوله حاجي خليفة — مأخوذ عن كتاب الفارابي يسمى « التعليم الثاني » — (كشف الفنون ج ٣ ص ٩٨ — ٩٩ طبعة ليبترج ١٨٣٥) ، وقد استقصى على ابن سينا فهم كتاب أرسطو فيما بعد الطليعة ، مع أنه قرأه أربعين مرة ، حتى أيس من فهمه ؛ إلى أن أتبع له الاطلاع على كتاب الفارابي في أمراض أرسطو في الكتاب ، فافتح له ما استغلق ، ففرح بذلك وتصدق بشيء كثير على الفقراء . انظر ما تقدم هامش ١ ص ١٩٢ و هامش ٥ ص ١٩٨ .

(٢) يقول أبو عبيد إنه كان يجتمع طلبة العلم بدار ابن سينا كل ليلة ؛ ويهرؤون الكتب ؛ حتى إذا فرغوا من القراءة حضر للفنون وهي مجلس الشراب واشتملوا به .

عاً كافياً على التأليف ، قلته في بدء ، وقدحُ الشراب إلى جانبه ^(١) ، مخافة أن يغلبه النوم ^(٢) .

وكان هذا المجهود يختلف في اتجاهه تبعاً لاختلاف الأزمان والأحوال ؛ فإذا كان في قصر الأمير ، وأصاب فراغاً كافياً ، ووجد الكتب في متناول يده ، رأيتة مشتتلاً بتأليف كتاب « القانون » في الطب ، أو بكتابة موسوعته الكبيرة في الفلسفة ، [كذب الشفاء] ؛ أما في سفره فكان يكتب المختصرات والرسائل الصغيرة ^(٣) ، وكان في السجن ينظم أشعاراً ، أو يقيّد تأملاتٍ دينية في أسلوب لا يخلو من جمال ^(٤) ، بل إن رسائله الصغيرة في الحكمة الإشرافية سحرَ الشعر وخلابته ^(٥) .

(١) يقول ابن سينا عن لسان أبي عبيد : « وكنت أرجع بالليل إلى داري ، وأضع السراج بين يدي ، وأشتغل بالقراءة والكتابة ، قهها غلبني النوم ، أو شعرت بضيق عدلت إلى شرب قدح من العراب ، ومما تعود إلى قوتي ، ثم أرجع إلى القراءة » .

(٢) لولا أن المؤلف ، إذ وصف ابن سينا بقوله : قاله ولمشقة الناية بفلسفة أرسطو ، كان يقارن بين القاران — وهو فيلسوف بلنسي اليوناني ، في حياته الخامسة ، وفي سيرته وتأمله ، واقترانه لفلسفة وحدها — وبين ابن سينا الذي اضطلع بأعباء الحياة الدنياوية ، وأسرف في استغراق القوى الشهوانية ، مخالفاً سيرة الفلاسفة الأقدمين (يبرق. ص ٢٧ — ٢٨ ، وابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٨ — ٩) لكان كلام المؤلف هنا رداً كافياً على كلامه السابق .

(٣) يجد القارئ عند أصحاب التراجم ، ولا سيما ابن أبي أصيبعة ، كتب ابن سينا والظروف التي أحاطت بتأليف كل كتاب منها .

(٤) أنشأ في سجنه بقلعة فردجان نصيده :

دخول باليقين كما تراه وكل الفك في أمر الخروج

(٥) جرى ابن سينا في رسائله في الحكمة الإشرافية على أسلوب المجاز والتشبيه ، فألبس الحقائق الفلسفية ثوباً شعرياً خيالياً ، كما فعل في قصة حي بن يقظان ورسالة الطير وغيرها ، مما يستحق دراسة خاصة . وقد لخص مبرن (Mehren) هذه الرسائل ؛ وهي تحتاج إلى دراسة جديدة ولغز جديد .

وكان ابن سينا ، متى طلب إليه ، يضع العلم والمنطق والطب في قالب شعري^(١) ؛ وهذه طريقة أخذت نشيع بالتدريج منذ القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) .

وإذا أضفنا إلى هذا كله أنه كان يستطيع أن يكتب بالعربية أو بالفارسية ، إذا شاء ، وجدنا في شخص ابن سينا مثلاً للرجل المتدرب على أشياء كثيرة الآخذ من العلوم بأطراف شتى .

وكانت حياته حافلة بالعمل وبالذات إلى حد الإفراط .

وهو في النبوغ دون مواطن له ، متقدم عليه بالزمان ، وهو الفردوسي^(٢) (٩٤٠ — ١٠٢٠ م) ، شاعر الفرس العظيم ؛ وهو دون البيروني^(٣) في العبقريّة العلمية ؛ ولا يزال لهُذين الرجلين شأن كبير إلى يومنا .

غير أن ابن سينا كان مترجماً عن روح عصره ؛ وإلى هذا يرجع تأثيره العظيم ، وشأنه في التاريخ . وهو لم يفعل ما فعله الفارابي من الانسلاخ عن الحياة العامة والاستغراق في قراءة شراح مذهب أرسطو ؛ بل يمتزج عنده علم اليونان بالحكمة الشرقية ، وكان يقول حسبنا ما كُتِب من شروح لمذاهب

(١) ألف في المنطق قصيدة شاملة باسم الرئيس أبي الحسن سهل بن محمد المملي ؛ وله لطائف في الشعر العلمي وأشعار كثيرة ، بعضها علمي ، وبعضها فلسفي ، وبعضها في تجارب الحياة وللوعظ التهذيبي ؛ وأهم قصائده القصيدة العينية التي وصف فيها هبوط النفس ، ومخالفتها الجسم الكثيف ؛ ومروجها إلى عالمها — (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٠ — ١٨) ، وتجد قصيدته في النفس وقصيدته في المنطق ، وهي المسماة « القصيدة للزوجية » منشورة مع كتاب منطق الفخرين — القاهرة ١٣٢٨ هـ — ١٩١٠ م .

(٢) هو أبو القاسم الفردوسي صاحب الشاهنامه (كتاب الملوك) ؛ وهو شعر تبليغ السجين ألف بيت ؛ ويقول الأستاذ حوار (Huart) إن الفردوسي ولد ، على ما يحتمل ، عام ٣٢٠ هـ وتوفي عام ٤١١ هـ . انظر دائرة المعارف الإسلامية (٣) انظر قسم ٩ مما يلي .

القدماء ، فقد آن لنا أن ننشئ فلسفة خاصة بنا ؛ يريد بذلك أن يصور النظريات القديمة بصورة جديدة^(١) .

٣ — العلوم الفلسفية ، المنطق :

ويحاول ابن سينا في طيّبه أن يعرض للسائل في نسق مرتّب ، ولكنه هنا ليس بالمنطقي المدقّق في علمه . وهو يجعل للتجربة ، من الوجهة النظرية على الأقل ، مكاناً عظيماً ؛ فيقتل مثلًا في بيان الشروط التي لا يمكن بدونها القطع بتأثير دواء من الأدوية ، ولكن للبائى الفلسفية التي يشتمل عليها الطب يجب أن يستعيرها من الفلسفة .

والفلسفة على الحقيقة تنقسم إلى المنطق^(٢) والطبيعة والإلهيات ؛ والفلسفة بالإجمال تشمل علم الوجود بما هو موجود ، وتشمل علم المبادئ التي تقوم عليها العلوم الجزئية^(٣) . وبالفلسفة تبلغ النفس المتعلّقة أكبر كمال تنسج لبلوغه الطلقة الإنسانية .

(١) تجد شيئاً من هذا المعنى في مقدمة ابن سينا لكتابه « منطق للشرقيين » ، ط . القاهرة .

(٢) يقول ابن سينا إن المنطق آلة لتحصيل العلوم « لأنه يكون هنا منبهاً على الأصول التي يحتاج إليها كل من يختص المجهول من العلوم » (منطق للشرقيين ص ٥) . على أن في تقسيم المؤلف هذا إغفالاً لعلم الرياض ، وهو أحد فروع الفلسفة النظرية عند ابن سينا (نفس المصدر ص ٦ و ٧ ، والمؤلف يعدل من هذا التقسيم فيما بعد ، في مقاله عن ابن سينا في دائرة المعارف الإسلامية ، فيجعل تحسيم الفلسفة على نحو ما فلاحظ .

(٣) يقول ابن سينا إن لكل علم مبادئ ، هي مقدمات « تُكبرُ منه » ولا يتبرهن فيه ؛ وليس على واحد من أصحاب العلوم الجزئية أن يثبت مبادئ علمه ؛ « بل يبان مبادئ العلوم الجزئية على صاحب العلم السكلى ، وهو العلم الإلهى ، والعلم الناطق فيها بعد الطبيعة ، وموضوعه للوجود الطاقى ، والمطلوب فيه المبادئ السامة والاراق السامة » . وعنده أن العلم الجزئى يبحث في حال بعض الوجودات ، بخلاف العلم الإلهى ، فهو يبحث في الوجود للطلق ، =

والوجود إما عقلي مفارق ، وهو موضوع ما بعد الطبيعة ؛ وإما مادي محسوس ، وهو موضوع الطبيعة ؛ وإما ذهني متصور ، وهو موضوع المنطق . وموضوع الطبيعة لا يوجد ، ولا يمكن أن يتصور وجوده ، بريثاً عن المادة^(١) ؛ أما موضوع ما بعد الطبيعة فلا تخالطه المادة أصلاً^(٢) . وموضوع المنطق مُتَنَزِعٌ من المادة بطريق التجريد^(٣) ، وهو يشبه موضوع الرياضة من بعض الوجوه ، لأن موضوع الرياضة قد يكون مأخوذاً من المادة بطريق التحريد^(٤) ؛ ولكن يمكن على الدوام تصويره وتركيبه من مادة ، على حين أن موضوع المنطق لا وجود له إلا في الذهن ، كغنى الوحدة ، والكثرة ، والمبوم ، والخصوص ، والوجوب ، والإمكان ، ونحوها ؛ فيكون المنطق علماً لمعان ، هي بمثابة الصور التي تمخّذ الفكر .

ومنطق ابن سينا يتفق في التفاصيل مع منطق الفارابي ؛ وربما كنا نستطيع أن نرى هذا الاتفاق أقوى ظهوراً ، لو أن تصانيف الفارابي المنطقية حُفِظَتْ ووصلت إلينا بتمامها . وابن سينا كثيراً ما يؤكد نقص العقل الإنساني ، وهذا النقص يجعله في حاجة إلى القوانين المنطقية ؛ وكما أن صاحب الفراسة يستنبط من ملامح الشخص الظاهرة أخلاقه النفسية الداخلية فكذلك يتوصل صاحب

== «ويتصل في التفصيل إلى حيث تجدد منه سائر العلوم» . والفلسفة الأولى ، عند ابن سينا ، تبحث في الوجود المطلق ؛ والفلسفة الأولى ، والعلم الكلي ، والإلهي ، وعلم ما بعد الطبيعة كلها شيء واحد ، هو علم مبادئ العلوم الجزئية — كتاب النجاة ص ١٥٩ و ١١٤ و ٣٢٢ .

(١) منطق للشرقيين ص ٦ .

(٢) حتى ولا في التصور العقل كذات الله ولللاذكية — نفس المصدر ص ٦ .

(٣) هو أمور قد تخالط المادة ، وقد لا تخالطها كالوحدة ، والكثرة ، والكلي ، والجزئي . نفس المصدر ص ٧ .

(٤) موضوعها تخالط المادة ، وقد يتصوره الذهن بلا مادة معينة ، كالثلث والريم فكل مادة تصلح لخالطتها . نفس المصدر ص ٦ .

المنطق من القدمات المعلومة إلى المجهول^(١) . وما أسهل أن تتطرق لهذا الاستنباط أخطاء التخيل والحس ؛ فلا بد من مجاهدة الحس لئلا يترق بالتخيل إلى مرتبة اسرفه العقلية الخالصة ، التي نستطيع بها الوصول إلى الحقائق اليقينية المطلقة . وكما أن البدوى لا يحتاج إلى تعلم النحو ، فكذلك لا يستغنى عن المنطق إلا رجل مؤيد بإلهام إلهي^(٢) .

وكذلك يتناول ابن سينا مسألة الكليات على طريقة شبيهة بطريقة القارابي^(٣) ، فيذهب إلى أن للأشياء ، قبل تكثرها ، وجوداً في علم الله وفي عقول الملائكة (عقول الأفلاك) ؛ وهذا الوجود تعرض له الكثرة ، إذا اتخذ الصورة المادية ؛ ثم يرتقى أخيراً ، وتزول عنه العوارض المشخصة ، حتى يصير معنى كلياً في العقل الإنساني ؛ وكما أن أرسطو فرّق بين جوهر أول (الجزئي) ، وجوهر ثانٍ (هو الكلي المقول) ، نجد ابن سينا يفرّق بين معنى (intentio) أول ومعنى ثانٍ ؛ والأول يتعلق بالجزئيات ، والثاني يتعلق بالمعاني العقلية .

٤ — الإلهيات والطبيعة :

أما في الطبيعة والإلهيات فإن سينا يفارق القارابي ، وتظهر هذه الفارقة أكبر ما تكون فيما ذهب إليه ابن سينا من أن المادة لا تصدر عن الله^(٤) ،

(١) يرسم ابن سينا في قصة حمى بن يقظان لعلم المنطق بعلم القراءة ، والقراءة معرفة الحق بتوسط أمور ظاهرة ؛ والمنطق يتوصل به من مقدمات ظاهرة إلى نتائج ومطلوبات خفية (حمى بن يقظان طبعه ليدن ص ٣) .

(٢) النجاة ص ٦ ، ورأى ابن سينا في أمر النحو والمنطق هو رأى القارابي للتقدم .

(٣) النجاة ص ٣٥٨ — ٣٦١ ،

(٤) يقول ابن سينا إن الواجب يرى عن الجسم ، ومن كل ما هو بالقوة ؛ وهو واحد من كل وجه ، فلا يصدر عنه كثير ، لا بالعدد ، ولا بالاتهام إلى مادة وصورة ، ولا اختلفت =

وبذلك جعل المقولات في مكان أعلى من كل ما هو مادي ، فرغ بهذا من شأن النفس من حيث هي وسيطة بين عالم العقول وعالم الأجسام ^(١) .

ونحن نستطيع من التأمل في معنى الواجب والممكن أن نصل إلى أن هناك موجوداً واجب الوجود ، ويرى ابن سينا أننا لا ينبغي أن نلتزم البرهان على إثبات الباري ، مستدلين عليه بشيء من : لوقاته ، بل ينبغي أن نستنبط من إمكان ما هو موجود وما يجوز في العقل وجوده ، موجوداً أول ، واجب الوجود ، وجوده عين ماهيته ^(٢) .

الجملة في ذاته ؟ وإذا فاول للوجودات منه واحد بالمد والقات ؟ وهو عقل عض . ولا يمكن أن يكون أول صادر منه صورة مادية ، وإلا كان ما بعدها من الصور موجوداً بتوسطها ، في حين أن اللادة قابلة فقط . ولا كانت العقول والنفوس جواهر مفارقة استعمال أن يكون وجودها عن الأول بتوسط شيء غير مفارق ؟ فللادة في المرتبة الدنيا بعد النفس (نجاته من ٤٤٨ — ٤٥٥) .

(١) يستدرك البارون كارا دي فو ، عند كلامه عن الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية ، على هذا الرأي الذي يراه المؤلف ، لأنه يوم أن الفارابي قال بصور اللادة عن الله . ويستند البارون إلى كتاب الفارابي في مبادئ الوجودات بوجود البيرية (ترجمة موسى بن ترغون) ، بين فيه مراتب الوجودات على طريقة مذهب الصدور ، مما يوفق مع ما يقوله ابن سينا تمام الاتفاق . على أن يان مراتب الصدور ، كما نجد عند الفارابي ، في مختلف كتبه ، لا يختلف عما هو عند ابن سينا ، فالتمس من آخر للوجودات واجب من ٢٠٩ — ٢١٢ فيما تقدم .

(٢) يشير هنا بالجملة إلى الفرق بين التكمين والفلسفة في إثبات واجب الوجود : فالأولون يستندون إلى الحدوث (نجاته من ٣٤٧) ، مستدلين على الخالق بمخلوقاته ، والآخرين يستندون إلى الإمكان ، فيستدلون على الواجب بإمكان الممكنات . وابن سينا يحال معنى العقل والإيجاد إلى : عدم ، ووجود بعدم العدم ، ووجود ، ويبرهن على أن تعلق العقول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره ، أعني الإمكان ، لا من جهة الحدوث . (لإشارات طبعة ليدن من ١٤٨ — ١٤٩) . ويقول (نفس للصدر من ١٤٦) ، بعد إثبات الواجب على أساس أن العالم ممكن ، يحتاج إلى علة تخريبه للوجود ، لأن وجوده ليس من ذاته : « تأمل كيف لم يحتاج بنا لثبوت الأول ... إلى تأمل لنبر نفس الوجود ، ولم يحتاج إلى اعتبار من خاله ونعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ؟ لكن هذا الباب أوتى وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود ، فنشهد به الوجود من حيث هو وجود ؟ وهو يشهد بعد ذلك =

وكل ما تحت كرة القمر فهو ممكن ، بل الأفلاك أيضاً ممكنة من حيث هي ؛ وإنما تُشِيرُ واجبة الوجود بسبب واجب وجود غيرِها ، مُزَيِّة عن الكثرة والتغير .

وواجب الوجود واحد لا كثرة في ذاته بوجه ، ولا يمكن أن تصدر عنه كثرة ؛ هذا الواجب الأول هو إله ابن سينا . ويجوز أن تضاف إليه صفات كثيرة ، كالقول بأنه عقل ونحو ذلك ؛ غير أنه لا يوصف بها إلا على سبيل السلب أو الإضافة ، حتى لا تتعارض مع وحدة الذات ^(١) .

فالواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحد ، هو العقل الأول . والكثرة إنما تبدأ في هذا العقل ، فيتمثله لعلته يصدر عنه ثالث ، هو عقل يدبر الفلك الأقصى ؛ ويتمثله لذاته تصدر عنه نفس ، يفعل عقل الفلك فعله بتوسطها ؛ ثم إن العقل الأول ، من حيث هو ممكن الوجود ، يصدر عنه جرم الفلك الأقصى . ويستمر الصدور على هذا النحو ؛ فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس ، وجسم . ولما كان العقل لا يمكن له تحريك الجسم بغير واسطة ، فلا بد له من نفس يؤثر بتوسطها ^(٢) . وأخيراً يأتي العقل الفعال ، وعنه تصدر

على سائر ما بعده في الوجود ؛ وإلى مثل هذا أشار في الكتاب الإلهي : « سُنَرِهِمْ آيَاتَا فِي الْأَمَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ » ، أنزل : هنا حكم لنوم ؛ ثم يقول : « أَوَلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » ، أفول : إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه .
(١) صفات الواجب وأصلها في النجاة ص ٣٦٩ — ٣٨٣ ، ٣٩٨ — ٤١١ ،
والإشارات ص ١٤٤ — ١٤٧ .

(٢) انظر رسالة في معنى الزبارة ، حيث يقول ابن سينا إن للبدا الأول يؤثر في العقول ، وهذه تؤثر في النفوس ، والنفوس تؤثر في الأجرام السماوية ، وهذه تؤثر في فضاء تحت ملك القمر — (طعة لندن ص ٤٦) .

مادة الأشياء الأرضية ، والصورة الجنسية ، والنفوس الإنسانية ؛ وهو يدبر هذه كلها^(١) .

وهذا الصدور أزلي لا يجوز تصوّره على غير ذلك ؛ ومحلّه الميولي . والميول مجرد إمكان أزلي لجميع الموجودات^(٢) . والعقل لا يؤثر في الميول ؛ فهي^(٣) التي يقف عنده فعل العقل ، وهي مبدأ التكثّر في الجزئيات كلها .

على أنه لم يكن بدّ من أن يستشنع المسلمون الاتقياء هذه الآراء ؛ نعم كان متكلمو المعتزلة يقولون إن الله لا يقدر على فعل الشر ، ولا على فعل شيء يخالف الحكمة^(٤) ؛ ولكننا هنا نرى الفلسفة تقرر أنه لا يقدر إلا على فعل ما هو ممكن في ذاته ، لا على ما هو ممكن بالإطلاق^(٥) ، كما تقرر أنه لا يصدر عنه مباشرة إلا العقل الأول .

أما فيما عدا هذا فنجد ابن سينا لا يألو جهداً في التوفيق بين فلسفته وبين عقيدة جمهور المسلمين ، وهم أهل السنة والجماعة ؛ فيقول إن كل ما هو موجود ، خيراً كان أم شراً ، فهو موجود بقدر الله^(٦) . ولكن الله لا يرضى إلا الخير ؛

(١) نجد هنا مفصلاً في النجاة ص ٤٤٧ — ٤٥٥ .

(٢) إشارات ص ١٥١ .

(٣) انظر مذاهب المتكلمين فيما تقدم من هذا الكتاب ص ٧٩ — ٨٠ .

(٤) عند علماء الإسلام أن الله لا تتلق قدرته بالحال ولا بالمتأخر ، وهو رأي صحيح . ولعل المؤلف يقصد أن قدرة الله لا تفعل إلا المقدور ، كما يمكن أن يؤخذ ذلك من كتاب الإشارات ص ١٥١ .

(٥) لا ين سينا رسالة في التنوير يترج فيها مترج أهل السنة فيقول إن الله علم وقدر الأشياء على ما هي عليه قبل خلقها ، ويقول : لو جعلنا للعقل سلطاناً في مسألة القدر ، وحملناه حكماً لحمل الجباب الأقدس عرشه لنذل وعذر ، فكان لإنشائه ما أنشأ لنرض أجاب داعيه . وبسبب أعظم عزمه فقام ؛ كلا ! لا يُسأل عما يفعل ، يعلم ذلك الراغبون في العلم — (طبعة ليدن ص ٥٠ ، ٦) — راجع تحليل رسالة القدر هذه ورأي ابن سينا في القدر في آخر هذا الفصل .

والشر إنما هو عدم الشيء^(١) ؛ وإن صدر عن الله فهو بالمرض^(٢) . ولو أن الله لم يوجد هذا العالم لما يلزمه من الشر بالضرورة لكان ذلك أعظم شراً^(٣) .

ولا يمكن أن يكون العالم أحسن ولا أبدع مما هو عليه بالفعل^(٤) ؛ والعناية الإلهية السارية بتوسط نفوس الأفلاك تتجلى في نظام العالم البديع . والله والعقول الفارقة لا تعلم إلا الكلّيات ، فلا تُعنى بالجزئيات^(٥) . ولكن لما كانت نفوس الأفلاك تقدر على إدراك الجزئيات^(٦) ، ولما كان العقل يؤثر في الجسم بتوسط تلك النفوس ، فإن في هذا مستَوْفاً للقول بالعناية بالجزئيات ، وبأشخاص الإنسان ؛ وهو يمكننا من تحليل الوحي وما إليه .

ويظهر أنه ليس بمستحيل ، عند ابن سينا ، أن يوجد جوهر من عدم ،

(١) نجاة ص ٤٦٧ .

(٢) نجاة ص ٤٧٤ .

(٣) نجاة ص ٤٧١ .

(٤) من الوجودات ما هو خير من مبدء من الشر ، كالأمور العقلية والساوية ؛ وفي تخطي من الوجود ، هو هذا الأرض ؛ والخير فيه غالب على الشر ، والشر فيه لأجل الخير ، وينبغي ألا يترك خير كثير لغفادى شر قليل ، وعدم وجود العالم أعظم شراً من وجوده كما هو . ويحمد في النجاة فصلاً في العناية الإلهية ويان دخول الشر في القضاء الإلهي ص ٤٦٦ — ٤٧٧ . وآراء ابن سينا هنا تتصل بأراء من تقدمه من فلاسفة اليونان ، وهي فيما يتعلق بالحكم على هذا العالم تصبه آراء ليبنتز هباً تماماً في كتابه المسمى Studien zur Theodizee — وهذه نقطة لطيفة تحتاج إلى دراسة ، ولا بد أن تكون آراء ابن سينا قد عرفت للأوربيين من طريق ترجمة كتابه « الشفاء » .

(٥) عند ابن سينا أن العقل الواجب لأشخاص الجزئيات ، مع ما يرضي لها من كون وفساد ، يقتضى تغير ذاته ، بل واجب الوجود يظل كل شيء على نحو كلى ؛ ومع ذلك فلا يزب عنه شيء شخصي ، فلا يزب عنه متقال ذرة في السموات ولا في الأرض . وكيفية ذلك أنه يظل ذاته ، ويبقى أوائل الوجودات ، وكل ما يتولد منها ؛ فإدراكه للجزئيات هو إدراك أسبابها وأنواعها ، على نحو ما يستطيع العالم بحركات السموات أن يني بكسوف معين لإحاطته بأسبابه .

(٦) نجاة ص ٤٩٣ وإشارات ص ٢١٠ .

أو أن ينعدم بعد الوجود ، وذلك خلافاً للقول بالحركة المتصلة ، أو بخروج الأشياء على التدرج من الإمكان إلى الوجود . وكلام ابن سينا في العلاقة بين أصناف الموجودات من العقل والجسم ، والصورة والمادة ، والجوهر والعرض ، يغلب عليه النعوض في الجملة . وأياً ما كان فالحوارق مكان في فلسفة ابن سينا^(١) ؛ وهو يذهب إلى أن في الانفعالات النفسية القوية التي تسبب حرارة شديدة ، على نحو مناجي ، مثلاً للآثار الحارقة التي تحدث عن النفس الكلية ، وإن كانت هذه النفس تجري في العادة على قانون طبيعي^(٢) .

ومع قول ابن سينا بمثل هذه الاستعدادات في النفس ، فقلنا انتفع بها في بحثه أو بنى عليها فلسفته . وهو يحارب التنجيم والكيمياء بحجج العقل الخالصة . على أنه لم يكذب موت حتى نسبت إليه أشعار في التنجيم^(٣) وصورته بعض القصص التركية الشعبية بصورة ساحر ، وربما كانت محل محل صوفي قديم كان في تلك القصص :

وأكبر دعامة يقوم عليها مذهب ابن سينا في الطبيعة هي افتراض أن الجسم

(١) خص ابن سينا الخط العاشر من إماراته لأسرار الآيات ؛ فإذا بلغت أن حارفاً أمسك من القوت مدة غير معتادة أو أطلق بقوة قهلاً ، يخرج من وسع مثله ، أو حدث من غيب ، فيلجئ أن تصدق ذلك ؛ ولكن ابن سينا يمثل هذه الأمور الحارقة لمنظر المادة تحليلًا يرجع فيه إلى اعتبار أمور الطبيعة : ففي الإمساك من الطعام مثلاً يعتمد على ما بين الجسم والنفس من علاقة ؛ فأحوال النفس تؤثر في قوى البدن والمكس ، كما أن الشهوة تسقط عند الخائف ؛ وقوى بدن العارف تنجذب وراء نفسه للتوجه بالكلية إلى العالم القدسي ، فتتصل الأفعال الطبيعية للنسوة إلى النفس النباتية ؛ وينتهي ابن سينا إلى أن إمساك العارف عن الطعام غير مضاد لمذهب الطبيعة . وليرجع القارىء إلى استقصاء الحوارق وتعليلها في الإشارات ص ٧٠٧ — ٧٢٢ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٦ .

لا يمكن أن يكون قاهلاً ؛ والقاهر هو دائماً قوة أو مسورة أو نفس أو العقل يتوسط النفس . وعنده أن في العالم الطبيعي قوى متدرجة لا حصر لها ، وأهم مراتبها من أدناها إلى أعلاها هي : قوى الطبيعة ، والنبات ، والحيوان ، والنفوس الإنسانية ، والنفوس الكلية .

٥ — هونسانه والنفس هونسانية :

وجه القاربي كل هم إلى العقل الخالص ، وقد أثر التأمل لذاته ؛ أما ابن سينا فنشاطه موجّه دائماً إلى النفس . وكما أنه في طبّه وضع الجسم نصب عينه ، فإنه في فلسفته جعل النفس في هذا المكان ؛ بل هو يسمّى موسوعته للفلسفة : « للشفاء » (أى شفاء النفس) ؛ فلم النفس هو محور فلسفته .

ومذهب ابن سينا في الإنسان إنفيني* [أى أن الإنسان مركّب من جسد ونفس] ، وليس بين الجسد والنفس اتصال في الجوهر . وكما أن الأجسام كلّها توجد من امتزاج العناصر بفعل الكواكب ، فالجسم الإنساني ينشأ من أحسن الأنسجة المنصيرية اعتدالاً ؛ وإذن فمن الممكن أن تنشأ الأجسام نشوءاً طبيعياً ، ويمكن أيضاً وجود نوع الإنسان وفناؤه على هذا النحو الطبيعي^(١) . ولكن

(١) يقول ابن سينا إن جميع العناصر الأربعة بطبيعتها تلوح الأجرام الفلكية ؛ والكائنات الفاسدات تنوّه من تأثير تلك وطاعة هذه . وإذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً نشأ منها بسبب القوى الفلكية نبات ، وإذا زاد اعتدال المزاج استعد لقبول النفس الحيوانية بد أن يستوى درجة النفس النباتية ، حتى إذا أمكن في الاعتدال قبل النفس الإنسانية . على أن قوى النفس ليست ناشئة من امتزاج العناصر ، بل هي مستفادة من خارج — النتيجة من ٢١٩ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، وكتاب النفس طبعة قاتك من ٧٨ — ٣٠ . على أن الكندي قد سبق ابن سينا بالقول بقوى من هذه الآراء ، فهو يفسر نشوء النوع الإنساني وما على الأرض من الحرث والنسل بفعل المؤثرات العلوية التي هي أداة في يد المبدع . راجع الجزء الأول من رسائل الكندي ، ص ٢٠٨ — ٢٣٧ .

النفس لا تنشأ من امتزاج العناصر ، وهي ليست صورة لازمة للجسد ، بل هي عارضة له . ولكل جسد نفس خاصة لا تصلح إلا له ؛ وهي تفيض عليه من واهب الصور ، وهو العقل الفعّال . وكل نفس من أول أسرها جوهر جزئي مستقل بذاته ، ولا تزال جزئيتها واستقلالها يتزايدان مدة بقائها في الجسد .

على أن هذا لا يتفق بوجه مع القول بأن المادة أصل التكاثر في الجزئيات ؛ ولكن فيلسوفنا يُكبر النفس ، ويُعجب بها لإحجاب الأب بآب ابن له صغير تابع . ولم يكن ابن سينا سهل التصديق لما يُبقى إليه ، وهو كثيراً ما يحذّرنا من أن نتسرع في قبول أسرار من عجائب أحوال النفس ونحوها^(١) ؛ ولكنه يقصّ علينا الكثير من قوى النفس المبهجة المختلفة ، وما يمكن أن يصدر عنها من آثار ، وهي تسلك طرق الحياة اللتوية للتشعبة وتتجاوز مهارى اللاوجود وتجتاز مراتب الموجودات المتفاوتة .

والقوى النظرية أفضل قوى النفس . والحواس الظاهرة والباطنة تنقل إلى النفس الناطقة معرفة هذا العالم . وابن سينا يفصل بقوع خاص في نظرية الحواس الباطنة ، أو قوى التخيل المتوسطة بين الحس والعقل والتي مركزها الدماغ .

جرت التلازمة الإطبييون على القول بوجود ثلاث حواس باطنة ، أو ثلاث مراحل لعملية التخيل :

١ - جمع الإدراكات الحسية الجزئية بجمعتها ، وجعلها صورة كلية ، وذلك في مقدّم المذاهب ١١٦ الشترك] .

(١) ارجع إلى النمط العاشر من الإشارات حيث يطل ابن سينا الحوارق تليلاً يجعلها جارية على قانون الطبيعة .

٢ — التصرف في هذه الصور التي في الحس المشترك وتحويلها بمعونة الصور الموجودة قبلها ، أعني حدوث الإدراك على الحقيقة ؛ وذلك في التجويف الأوسط من الدماغ .

٣ — حفظ الصور للدركة ، في الحافظة ؛ ومركزها مؤخر الدماغ .

أما ابن سينا فهو يذهب في التحليل إلى أبعد من هؤلاء الفلاسفة ؛ ففي التجويف المقدم من الدماغ نجده يفرق بين الحس المشترك ، وبين حافظة هي خزانة الصور التي في الحس المشترك^(١) ؛ ثم هو يذهب إلى أن الإدراك ، الذي هو وظيفة التجويف الأوسط من الدماغ^(٢) ، يحدث بعضه دون شعور ، وذلك بتأثير الحياة الحسية النزوعية ، كما هو الحال في الحيوان ، وبعضه يحدث عن شعور بفعل العقل . وفي الحالة الأولى يظل الإدراك متصلاً بالجزئي ، فالتأثير تدرك عداوة الذئب^(٣) ؛ أما في الحالة الثانية فتتسع دائرة الإدراك ، حتى يصير كلياً . وتأتي بعد ذلك قوة خامسة ، مقرها التجويف المؤخر من الدماغ ، وهي القوة الحافظة المتصورة ، أو خزانة الصور التي تتكون من القوة الوهمية الحسية والإدراك العقلي^(٤) .

(١) يسمى الحس المشترك فانتاسيا (نجاة ص ٧٦٥) ، ويسميه للتصورة (نفس المصدر ص ٥٢) ، وهي التي تقبل جميع الصور الحسية التي تأتي بها الحواس ؛ ويسمى الحافظة الخيال أو للتصورة ، وهي تحفظ ما يقبله الحس المشترك — نجاة ص ٧٦٦ .

(٢) تسمى هذه القوة عند الإنسان بالمفكرة وعند الحيوان بالتحيلة .

(٣) يسمى هذه القوة بالوهية ، وهي في نهاية التجويف الأوسط ، وتدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية ، كعداوة الذئب ومحبة الطفل (نجاة ص ٢٦٦) .

(٤) ينطبق هذا التقسيم على ما في كتاب النجاة انطباقاً تاماً ، ولعله الرأي الأخير لابن سينا ، وفي كتاب النفس أربع حواس باطنة لا تخلو من اضطراب (ص ٥١ — ٥٢) .

وعلى هذا فمند ابن سينا خمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة^(١) ؛ غير أن هذه الحواس الباطنة تختلف تمام الاختلاف من نظائرها عند إخوان الصفا (انظر ب ٣ ف ٢ ف ٨) .

وهنا يمرض سؤال لا يجيب عليه ابن سينا وهو : هل يمكن فصل التذكر واعتباره قوة مستقلة عن الحفظ^(٢) ؟

٦ — العقل :

والعقل هو أعلى قوى النفس النظرية . وفي الإنسان عقلٌ أعلى ، وقوله 'يظهر التمدد في الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتبارياً غير مباشر'^(٣) ؛ غير أن وحدة العقل تجعل مباشرة في شعورنا بأنفسنا ، أو إدراكنا لذاتنا إدراكاً خالصاً .

والعقل لا يترك قوى النفس الدنيا في مكانها ، بل هو يرتقي بها ، وذلك بجريد الإحساس من العوارض المشخصة وبانتزاع صورة كلية من الصور المنفصلة .

والعقل يكون في أول الأمر عقلاً بالقوة ؛ ثم يصير عقلاً بالفعل ، وذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤدبها إليه الحواس الظاهرة والباطنة ؛ فالعقل يخرج بالاستعمال من القوة إلى الفعل ، وهذا يحدث بواسطة الإدراك ، ولكن يهدى

(١) الحواس الظاهرة في الحيوان الناطق من حيث للنفعة تريب يخالف ترتيبها في الحيوان غير الناطق — كتاب النفس ص ٣٦ — ٣٨ .

(٢) يسمى ابن سينا القوة الخاصة التي في مؤخر الدماغ القوة الحافظة الناعكة — نجاة ص ٢٦٦ ونفس ص ٥٢ .

(٣) لهذا العقل اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية ، واعتبار آخر بالقياس إلى القوة الترومية ، وثالث بالقياس إلى ذاته — نجاة ص ٢٦٧ .

وإنارة من فوق ، من واهب الصور ، وهو العقل الفعّال الذي يُفيض الصور على العقل الإنساني^(١) .

غير أن نفس الإنسان ليس فيها سافطةٌ تحفظ الماني العقلية المجردة ، لأنّ الذاكرة لا بدّ أن ترتكز أبداً على موضوع محسوس . فإذا أدركت النفس الناطقة شيئاً فإن هذا الإدراك يفيض عليها دائماً من العقل الفعّال . والنفوس الناطقة لا تتأيز بموضوع معرفتها ولا بمقدار ما حصلته من سارف ، وإنما يكون تمايزها بمقدار سرعة استعدادها للاتصال بالعقل الفعّال ، الذي تتلقى عنه المعرفة^(٢) .

ثم إن النفس الناطقة ، التي تعرف ما تحتها بفضل علوّها عليه ، وتعرف ما فوقها بشروق نور العقل الكلي ، هي الإنسان على الحقيقة ؛ وهي حادثة عن هدم ، ولكنها جوهر قرديّ بسيط ، لا يطرأ عليه فساد ، ولا يعرض له فناء . وفي هذه النقطة وضوح يمتاز به مذهب ابن سينا على مذهب الفارابي^(٣) . ومنذ عهد ابن سينا صار المذهب القائل بخلود النفوس الإنسانية الجزئية الحادثة يُعرف

(١) نجاة ص ٢٦٩ — ٢٧٢ .

(٢) لعقل الميولاني حالات : فإذا كان الاستعداد قوياً لم يحتج في الاتصال بالعقل الفعّال إلى كبير شيء ، ولا إلى تعليل ، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه ؛ وتسمى هذه الحالة من العقل الميولاني قدسياً ، ولا يفتكر فيه جميع الناس . والحس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط ؛ والذكاء قوة الحس ، والحس يتفاوت كماً وكيفاً . ومن الناس من يكون صافي النفس شديد الاتصال بالمبادئ العقلية ، بحيث يقتل حساً ، أي قبولاً لإلهام العقل الفعّال ، وترسم فيه الصور التي في العقل الفعّال دفعة أو قريباً من دفعة — كتاب النجاة ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

(٣) كتاب النفس ص ٧٤ — ٧٧ . وهنا يبين ابن سينا بقاء النفوس بعد الموت متعلقة بالعقل الفعّال ، بل هو يقول إنها تتحد به ، على أننا نستطيع أن نفهم من كتاب المدينة الفاضلة لفارابي (ص ٦٥) ، بطريقة لا تحتمل الشك ، أنه يعتقد بخلود النفوس الجزئية ؛ ولعل مذهب الفارابي أوضح من مذهب ابن سينا .

في الشرق بأنه مذهب أرسطو ، وصار المذهب المقابل له يعرف بأنه مذهب أفلاطون^(١) . ولهذا كانت فلسفة ابن سينا أكثر من غيرها اتفاقاً مع الدين .

والنفس من البدن الذي تحمل فيه ومن العالم المحسوس بمجملته مدرسة تتكون فيها . وبعد الموت الجسي ، وهو بطلان نهائي أبدى البدن^(٢) ، تبقى النفس على اتصال قوى أو ضعيف بالمقل الكلي . وسعادة النفس الخيرة العارفة هي في اتحادها بالقل العقال (وهو ليس اتحاداً تاماً) ؛ أما غيرها من النفوس فخطأ الشقاء الأبدى . وكما أن ضعف الجسم يؤدي إلى المرض ، فكذلك يكون العذاب نتيجة لازمة للنفس الشريرة^(٣) . وعلى هذا النحو يكون الثواب الأخرى متناسباً مع الدرجة التي بلغتها النفس من الصحة والمعرفة في حياتها على هذه الأرض^(٤) . والنفس التي صفا جوهرها من كدر الطبيعة تنزى عن آلام هذه الحياة بما تؤمله من خلود^(٥) .

وطبيعي أنه لا يصل إلى الجنب الأسمى إلا القليلون ؛ فليس على ذروة الحقيقة . مكان يتسع للكثيرين ، ولا يصل إلى شجرة معرفة الله التي تدفق متفردة في علوها العظيم إلا واحد بعد واحد^(٦) .

(١) انظر مثلاً التهاافت للنزالي طبعة بيروت ص ٣٣ — ٣٤ .

(٢) رسالة في دفع التهم من الموت طبعة ليدن ص ٥٠ .

(٣) نفس المصدر ص ٥١ . وابن سينا يحلل في هذه الرسالة أسباب الخوف من الموت مبرهنات على أنها ظنون باطلة .

(٤) يبين ابن سينا في رسالته في ماحية الصلاة (ليدن ص ٣٤) أن سعادة النفس وثوابها متناسبان مع كمال فعلها في الدنيا — انظر أيضاً « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ص ١٠ — ١١ .

(٥) رسالة دفع التهم من الموت ص ٥١ .

(٦) يحتم ابن سينا رسالته في مقامات العارفين بأن يشير إلى ثلاثة أعداد الوامدين إلى الحق . يقول : « جل جنب الحق من أن يكون شريعة لسائر واد ، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد » طبعة ليدن ص ٢١ — ٢٢ .

٧ - نظرية العقل في تعريبها الرمزي :

ويجري ابن سينا في بيان مذهبه في العقل الإنساني على طريقة الرمز التي كلف بها أدباء القروس المتأخرون ؛ فينتفع بما انتهى إليه من خيال شعري ، ويقسمه . وأول ما يستحق عنايتنا شخصية حى بن يقطان الرمزية ؛ وهي تبين عروج النفس من عالم العناصر ، مجتازة عوالم الطبيعة والنفوس والعقول ، حتى تبلغ عرش الواحد القديم ؛ ويظهر حى بن يقطان لفيلسوفنا شيئاً قد أوغل في لسن ، ولكنه « في طراوة العز » لم يهين منه عظم ، ولا تَضْمَضَع له ركن ، وما عليه من المشيب إلا رواء من يشيب ^(١) ؛ وهو يتطوع بهدايته إلى السبيل . حاول فيلسوفنا أن يعرف الأرض والسوات بالحواس الظاهرة والباطنة ، ويفتتح أمامه طريقان : إلى الغرب طريق للمادة والشر ، وإلى المشرق طريق الصور المعقولة التي لا تخالطها المادة أبداً ؛ ويقود حى بن يقطان ديلسوفتنا في هذا الطريق ، ويردان معاً شريعة الحسكة الإلهية ، ينبوع الشباب الدائم ^(٢) ، حيث الحسن حجاب الحسن ، والنور حجاب للنور ^(٣) ، وحيث السر الأزل ^(٤) .

(١) قصة حى بن يقطان ، طبعة ليدن ص ١ - ٢ .

(٢) يقصد بالشباب الدائم أن العالم العقل تسمره العقول للفارقة . وهم لا يترجم تغير ، ولا تستجمل بهم طباشهم إلى التغييب والمهرم ؛ والوالد فيهم ، وإن كان أقدم مدة فهو أسبق وأشبه بهجة ، وابن سينا يشير بذلك إلى صدور العقول بعضهم عن بعض ، واستحالة وصول أثر الزمان إليهم (حى بن يقطان ص ٢٠) .

(٣) يقول فيلسوفنا : لو لم أحد أن يتأمل الأول حمر طرفه ، وكاد يختلف بصره ، لأن مدة حسنة تحجب حسنة ، ونوره يحول دون مشاهدة نوره (حى بن يقطان ص ٢١) .

(٤) يريد أن الأول فوق الوصف ، وفوق الإدراك ، « كله لحسنه وجه ، ولجوذه يد » لا يعرف بغير ذاته ، فهو فوق التثيل والوصف .

فحى بن يقظان هو هادى النفوس الناطقة الإنسانية ، وهو العقل النقال ،
آخر العقول الفلكية ، وهو الذى يؤثر فى العقل الإنسانى^(١) .

ويستخرج ابن سينا مثل هذا المعنى من أسطورة ترجع إلى العصر اليونانى
التأخر أصابها تحويرٌ بعد تحوير ، وهى قصة الأخوين سلامان وأبسال^(٢) :
أما سلامان فهو عند ابن سينا مثّلُ للنفس الناطقة [وأبسال مثل العقل النظرى ،
وهو درجتها فى العرفان] ، وزوجته (القوة البدنية الأمارة للشهوة) تقع فى حب
أبسال ، [فهأبى عليها (وهذا الإباء هو انجذاب العقل إلى عاله)] ، فتكيد
لإيقاعه بين أحضانها [بالاستماعة بأختها (وهى القوة المسلية التى تسمى العقل المطيع
للعقل النظرى) وتطليسها نفسها ببدل أختها (وهذا هو تسويل النفس الأمارة) ؛
ولكن قبل أن تمين الساعة الحاسمة يلوح من السماء برق] هو الخطفة الإلهية
التي تسنح فى أثناء الاشتغال بالأمور الدانية ، وهى جذبةٌ من جذبات الحق] ،
فيكشف لمين أبسال حقيقة الأمر الذى أوشك أن يقع فيه ، وينتشله من عالم
الشهوات الحسية إلى عالم العقل المحض .

وفى رسالة أخرى يشبه ابن سينا نفس الفيلسوف بطائر يفلت من حبال
الحياة الأرضية بعد كدٍ شديد ويطير قاطعاً مناطق شتى ، حتى يخلصه ملك الموت
من آخر أغلاله^(٣) .

(١) خير الفارى أن يرجع إلى قصة حى بن يقظان مع الفرح الذى نصره معها مهران
Mehren ، وهى قصة رمزية تبين قوى الإنسان وتقيده بمقتضياتها : فالرفاء قوى الإنسان ،
والعقل النقال شيخ بهى ،^١ والليل مخاطبه استعداد العقل الإنسانى ، والقوة النفسية أمة فى خلق
السباع ، والعموانية أمة فى خلق البهائم وهكذا .

(٢) نجد هذه القصة مفصلة ، بعد قصتين تشبهانها ، وعليها شرح الطوسى ، فى آخر
« نوح رسائل فى الحكمة والطبيعات » لابن سينا ، طبعة القسطنطينية ١٢٩٨ هـ .

(٣) هذه هى رسالة الطير ، وهى من طراز حى بن يقظان ، تشبه النفوس بسرب =

تلك حكمة ابن سينا الإشراقية ؛ نفثه تصبوا إلى أشياء ، وليس في خزانة
قلبه ما يشفي غليلها ، ولا تروى ظلماتها حياته في القصور .

٨ - الحكمة المشرقية :

ولا يتعرض فيلسوفنا لبناء المذاهب الأخلاقية والسياسة من ناحيتها النظرية ،
بل يترك ذلك لعلماء الفقه ؛ أما هو فيشعر أنه رجل ملهم ، كأنه ملاك في مرتبة
من هو فوق جميع القيود الإنسانية . وعنده أن أحكام الشريعة ، أو الأحكام
الوضعية في الدولة ، إنما تجب على العامة . كان محمد (عليه الصلاة والسلام) يرى
إلى إخراج العرب من بدائنتهم ؛ وليلوغ هذه الناية بث فيهم الاعتقاد بيمت
الأجساد ، وهم ما كانوا ليدركوا معنى السعادة الروحية المحضة ، فلم يجد بداً من
أن يعلّمهم ما يريد من طريق الأخبار بعباد أو نعيم بدني ينتظرون في الحياة
الأخرى^(١) . والزهاد ، وإن أعرضوا عن متاع الدنيا وطيباتها إعراضاً تاماً ،
يشبهون هؤلاء العامة للتلقين بالحسوس والذين تقوم عبادتهم لله على التمسك
برسوم ظاهرية ؛ وما ذلك إلا لأن الزهاد إنما يتركون لذات الدنيا مرتقبين ثواباً
أخروياً^(٢) . ونم قوم أعلى مقاماً من العامة ومن الزهاد ، وهم [العارفون الذين]

من الطير يستنويها الصيادون ، تقع في أشراكهم ، فتنضم عليها ، ولا تزال تحاول الخلاص
حتى تغلس رؤوسها وأجنحتها ، وتبقى أرجلها ، فتطير بجنازة العوالم المتتالية حتى يبلغ مرث
لللك فتدخل عليه وتشكو حالها ، فيريها من لطفه وينفذ إليها من يخلصها من آخر أهلها ،
وهو ملك الموت . (هذه الرسالة مطبوعة في ليدن ضمن مجموعة رسائل الحكمة الإشراقية
التي لشرها مهن (Mehren) . وقد كتب النزالي من وجهة نظره أيضاً رسالة أسماها « رسالة
الطير » في نفس المعنى بوجه عام . وبينه وبين ابن سينا عال للفقارة — راجع التعليق
في آخر هذا الفصل .

(١) هنا تصور خاص لدى بور ، لا يستند على نصوص صريحة لابن سينا .

(٢) بين ابن سينا في مقامات المارغب (س ١٩٨ — ١٩٩ من الإشارات طبعة ليدن —

يعبدون الله حق عبادته ، فيحبونه حباً روحياً ، منصرفين إليه بفكرهم ، لا يبتغون بذلك غير ذات الحق ؛ فهم لا يرجون ثواباً ، ولا يخافون عقاباً^(١) ، ويمتازون على من عداهم بأن أرواحهم قد انطلقت من القيود^(٢) .

ولكن هذا سر ينبغي ألا يُذاع للعامة ، والفيلسوف إنما يُفنى به إلى خاصة سرديده^(٣) .

٩ - عصر ابن سينا والبيروني :

وقد اجتمع ابن سينا في أسفاره بكثير من علماء عصره ؛ والظاهر أنه لم تنشأ عن هذا الاجتماع صلات دائمة . وكما أن ابن سينا لا يشعر بفضل لأحد من

(= ١٨٩٢) أن الزاهد هو الممرض من متاع الدنيا وطياتها ، وأن العابد هو اللواظ على البادات ، وأن العارف هو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لمروق نور الحق في سره . وزهد غير العارف معاملة "ما" ، "كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة" ، وزهد العارف "نزهة عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق" ؛ وعبادة غير العارف معاملة "ما" ، كأنه يعمل لأجرة يأخذها في الآخرة ، هي الأجر والثواب ، وعبادة العارف "رياضة ما لهيئته وقوى نفسه للتوهمة والتخيلة ليجردها بالتصويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق ، فتصير مسألة السر الباطن حين ما يستجلى الحق ، لا تنازعه ؛ فيخلص السر إلى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة ، كما شاء السر المطلع على نور الحق ، غير مزاحم من المحم ، بل مع تيسير منها له ، فيكون بكنيته متغزطاً في سلك القدس" .

(١) العارف يريد الحق لذاته ، ويعبده لأنه مستحق للعبادة ، لا رغبة ولا رهبة ، وإلا كان الحق واسطة ، بل يقول ابن سينا : إن من آثار الرقان لمرقان فقد قال بالثاني ، فليس موحداً — نفس للصبر للتقدم .

(٢) العارفون قد انطلقوا من قيود الذات ، وتفرغوا حتى عن الزهد ، لأنه شاغل ، وعن العبادة ، لأن تطويع النفس الأمارة بحز . وربما ذهل العارف وغفل عن كل شيء ، فصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية . وهو في حكم من لا يكلف — نفس للصبر .

(٣) هذا هو تصوف ابن سينا أو حكته المشرقية التي يرى جولدزهر (الفلسفة الإسلامية. Kultur der Gegenwart, 1, 5, S. 59) أنها تعارض فلسفته ، ويرى شيدر Die Antike, Bd. 4 (1928) S. 264 أن ابن سينا قد كوّنوها بالقليل البارد .

المتقدمين إلا للفارابي^(١) فهو كذلك لا يعترف بفضل لأحد من أهل زمانه إلا للأسماء الذين أظلموا في كنفهم . وقد اجتمع بابن مسكويه (انظر ب ٤ ف ٣) مراث كثيرة وانتقده . وكانت له مراسلة مع البيروني^(٢) ، وهو معاصره وأهل منه كمبا في البحث العلمي ؛ ولكن سرعان ما انقطعت هذه المراسلة^(٣) .

والبيروني أولى بأن يُعَدَّ تلميذاً للكندى والسعدي من أن نعتبره تلميذاً للفارابي أو لابن سينا الذي هو أصغر منه سناً ؛ ومع هذا فيجدر أن نذكر القليل من أسره في هذا المقام ، لأنه يعبر عن خصائص عصره . كان أكبر عم البيروني متوجهاً إلى الرياضيات والفلك ومعرفة أحوال البلدان والأمم . وكان باحثاً دقيق الملاحظة ، وناقداً صائب النقد . وهو — مع هذا — مدين للفلسفة بما كشفت له من غوامض كثيرة ؛ وكان يحمل لها حظاً من عنائته ، لأنه يمدّها ظاهرة من ظواهر الحضارة .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣ .

(٢) هو الأستاذ أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٦٢ — ٤٤٠ هـ) ، عالم جليل سافر إلى الهند ودرس لغة أهلها وثقافتهم ؛ ودوّن دراسته في كتابه : « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردوذة » ، وهو من أساليب الكتب التي يُرجع إليها في علوم الهند . والبيروني باحث علمي نزيه ، وهو يبين في مقدمة كتابه مزال أقدم الكتاب ، وحيلولة التصيب دون تحريم الحق . ويدل كتابه عن الهند وكتاب « الآثار الباقية عن القرون الخالية » على سعة في العلم والمقام بلغات الأمم وتاريخها وثقافتها . وقد أفاد اللغة العربية إذ مرّ بها على التفسير عن دقائق التفكير الهندي ، وإن مالاً يسافر إلى الهند ويقضي فيها أربعين عاماً ويطرس لغة أهلها ليتسكن من دراسة علومهم ، فهو نافذة في تاريخ الشرق ، إذا مرّنا أن فلاسفة الإسلام أنفسهم لم يقرءوا الفلسفة بلغة أهلها — تراجع مقدمة سخاو لكتاب الهند لأجل تقدير قيمة الكتاب وبجهود البيروني .

(٣) ارجع إلى مقدمة كتاب الآثار " خبّة أوروبا للعلامة سخاو Sachau : وانظر تاريخ حكماء الإسلام (حجة سوان الحكمة) للبيهي (مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٤٢ — ٤٣) ونزهة الأرواح للصهرزوري (مصور مكتبة الجامعة ص ٢٠٧ — ٢٠٩) وانظر معجم الأدباء ج ٢ ص ٣٠٨ — ٣١٤ .

وقد أصاب البيروني في أن بين وجوه للتوافق بين الفلسفة الفيشاغورية الأفلاطونية والحكمة الهندية والكثير من مذاهب الصوفية . وملاحظته لسمو العلم اليوناني ، إذا قيس بمحاولات العرب والهنود وبما أفتجته بجهودهم ، ليس أقل من ذلك إصابة الحقيقة . وهو يقول إن بلاد الهند — دَعُ عنك بلاد العرب — لم تُنجب فيلسوفاً مثل سقراط ، ولم يكن للهنود منهجٌ علمي يخلصُ علمهم مما يخالطه من أوهام^(١) . ومع ذلك يريد أن ينصف بعض الهنود ، فيرتضى بعض تعاليم أصحاب أرجهند ، ويذكر منها ما يأتي : « تكفيها معرفة الوضع الذي يبلغه الشعاع ، ولا نحتاج إلى ما يبلغه ، وإن عظم في ذاته ؛ فالأ يبلغه الشعاع لا يدركه الإحساس ، وما يُحسن به فليس بمعلوم »^(٢) .

ومن هذا تنبهن لنا فلسفة البيروني ، فهو يرى أن العلم اليقيني لا يحصل إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي^(٣) . وعنده أن مطالب الحياة تجلبنا في حاجة إلى فلسفة عملية تُنبئُ بها المدوّن من الصديق ؛ والبيروني نفسه يستند أنه بهذا لم يقل كل ما يُقال ، ولا آخر ما يمكن أن يقال^(٤) .

١٠ — بهمنيار بن المرزبان :

وقد انتهى إلينا من أسماء تلاميذ ابن سينا أكثر مما خلس إلينا من كتبهم^(٥) . وقد ذكر الجوزجاني ، في ترجمة كتبها لنفسه ، تاريخ حياة أستاذه .

(١) كتاب تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ١٢ ، طبعة ليتزج ١٩٢٥ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٠ — ١١١ .

(٣) تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٥ .

(٤) انظر تعليقاً خاصاً ، عن البيروني ، في آخر هذا الفصل .

(٥) من تلاميذ ابن سينا ، هذا بهمنيار ، أبو الحسن بن طاهر بن زينة اللخمي

عام ٤٤٠ هـ وأبو عبيد عبد الواحد الجوزجاني ، وأبو عبد الله العسوي . انظر كتاب البيهقي .

المهرزودي التقدم ذكرها .

وعندنا كذلك بعض الرسائل اتفقوا أبو الحسن بهمنيار بن الرزبان ،
ويكاد ما فيها يكون متفقاً تمام الاتفاق مع مذهب أستاذه ابن سينا . ولكن
المبني على تبدل عند بهمنيار مسألة بعض جوهريتها ، وهي ، باعتبارها إمكان
الوجود ، لا تعدو عنده أن تكون إضافة أو معنى ذهنياً^(١) .

يصف بهمنيار الله بأنه واجب الوجود الواحد ، الذي لا حلة لوجوده ،
ولا تعدد فيه ، لا بأنه الحى الخالق لكل شيء . هو يقول إن الله حلة وجود
العالم ، غير أن العلول مع العلة بالضرورة في زمان واحد^(٢) ؛ وإلا كانت العلة غير
تامة لعروض التغير لها ؛ ووجود الله سابق على وجود العالم سبقاً ذاتياً لا زمانياً ،
وإذن فيجوز أن يُضاف للبارئ ثلاث صفات ، وهي : كونه أوّل بالذات ؛
وكونه قائماً بذاته ؛ وكونه واجب الوجود^(٣) . وبسبارة أخرى : إن ذات الله
هي وجوب وجوده^(٤) . وكل ما هو ممكن يستمد وجوده من واجب الوجود .
وهذا يتفق مع مذهب ابن سينا اتفاقاً تاماً ، كما يتفق معه مذهب بهمنيار
في العالم وفي النفوس^(٥) . وكل شيء تحقق وجوده بالفعل ، كقول الأفلاك

(١) يقول أبو الحسن في كتابه ما بعد الطبيعة : إن الممكن يكون مسبوقاً بإمكان
وجوده ، وهذا الإمكان معنى وجود ، وهو إما لا قائم في موضوع وإما قائم في موضوع ؛
وفي الحالة الأولى يكون له وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً ، وإمكان الوجود
إنما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجوده « س ٨ » .

(٢) ما بعد الطبيعة س ٦ .

(٣) « الوجود بما هو موجود لا يختلف في العدة والصف ، ولا قبل الأقل
والأقصى ، وإنما يختلف في ثلاثة أحكام ، وهي : القدم والتأخر ، والاستثناء والحاجة »
والوجوب والإمكان « نفس المصدر س ١٠ » .

(٤) نفس المصدر س ٦ .

(٥) رسالة مراتب الموجودات س ١٢ — ١٩ .

المتكثرة بالنوع ، أو كالمهيولى الأولى ، أو النفوس الإنسانية المتكثرة بالأشخاص^(١) ، فهو أبدى . والوجود إذا صار بالفعل استحال أن ينعدم ، لأنه قد خرج من كل متعلقات الإمكان .

والموجودات العقلية تمتاز بأنها تدرك ذاتها . وليست الإرادة عند بهمنيار سوى معرفة للريد لما يلزم عن ذاته^(٢) ، وحياة النفس الفاعلة وسعادتها هي في إدراكها لذاتها .

١١ - أثر ابن سينا بعد وفاته :

وقد كان لابن سينا تأثير واسع النطاق . وقال « قانونه » في الطب تقديراً عظيماً ، حتى في الغرب ، من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر الميلادي ؛ ولا يزال أهل فارس يتداوون بما يصفه لهم إلى أيامنا . وكان تأثير ابن سينا في الفلسفة النعمانية في القرون الوسطى عظيم الشأن . وقد جعله دانتى بين أبقراط وجالينوس ؛ وزعم اسكالجر (Scaliger) أنه قرين جالينوس في الطب ، وأنه أهل منه كمياً في الفلسفة .

كان ابن سينا ، ولا يزال ، يُعتدُّ عند أهل المشرق أمير الفلاسفة ؛ وقد ظلت الفلسفة الأرسطية المصطبغة بالذهب الأفلاطوني الجديد معروفة عند الشرقيين على الصورة التي عرضها فيها ابن سينا . ولؤلؤاته مخطوطات كثيرة ، وهذا دليل على

(١) هذه الأشياء عند بهمنيار بائط ، وهو يقول إن البائط لو كانت تحسد لوجب أن تكون فيها قوة الوجود والقاء ، فتكون موجودة ومعدومة معاً ؛ « فيسبب أن البائط ، لما صارت بالفعل ، لم تبق فيها القوة والإمكان ، بل لما يصح ذلك في المركبات التي لها إمكانان ، فيبطل أحدهما عند كونها بالفعل ويبقى الآخر في المادة » . نفس المصدر ص ١٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١٢ - ١٣ .

ذيوها . ويُعرف من مختصرات كتبه وشروحها ما يجعل عز الحصر ، وكان الأطباء ورجال الدولة ، بل وعلما الدين ، يدرسون كتب ابن سينا ؛ ولم يكن يتجاوز كُتُبِهِ إلى الأصول التي أخذ منها إلا القليلون .

ولا عجب أن يكون لابن سينا أعداء كثيرون من أول الأمر ، وكانوا أعلى صوتاً من أصدقائه . وقد وُجِدَ عليه بعضُ الشراء^(١) .

أما علماء الدين فهم بين موافقيه ، وبين محاولي دحض مذهبهم . وقد أمر الخليفة المستنجد في بغداد أن تحرق مؤلفات ابن سينا ، وكانت ضمن مجموعة فلسفية في مكتبة أحد القضاة ؛ وكان ذلك في عام ١١٥٠ م (حوالى عام ٥٤٤ هـ^(٢)) .

تعليق هامش ٥ ص ٢٥٦

رسالة ابن سينا « في القدر » من أحسن رسائله الرمزية ذات النزعة الصوفية ، وهي رسالة متكلفة الأسلوب مُثَقَلَةٌ بالحجاز ، ولكنها تبين بوضوح رأى ابن سينا في القدر ، ولا غرو أن ينتهي ابن سينا إلى رأى في القدر يتفق إلى حد كبير مع مذهب أهل السنة الذين ينسبون كل الأفعال إلى الله ، لأنه

(١) لما مات ابن سينا من القولنج قال فيه بعض أهل زمانه :

رأيت ابن سينا يهادى الرجال والمجلس مات أخس للمات

ظم يشف ما له بالكفا ولم ينج من موته بالنجات

(ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩) .

(٢) لم ترد فيها تلميح إشارة للسياسة عند ابن سينا مع أنه تولى شئون السياسة والوزارة . ولابن سينا كتاب في السياسة تكلم فيه عن سياسة الرجل نفسه ودخله وخرجه وأهله وولده وخدمه ؛ وقد نقره الأب لويس اليسوع بجلة للشرق عام ١٩١١ م ص ١ — ١٧ ؛ وبلى ذلك رسالة الفارابي في السياسة ؛ فليرجع القارىء إلى السكتاتين وليقارن بينهما .

(١٨ — فلسفة)

تقلب في حياة السياسة بما فيها من مغامرات ونجاح وإخفاق ، ومن خطط لا يمكن تنفيذها وأحداث تقع ولا يمكن السيطرة عليها ، كما تقلب في حياة المتاع المادى ، مسرفاً على نفسه في الحب والالذة ، وذلك رغم اشتغاله بالبحث والعلم والفلسفة ورغم زجه بنفسه في بحر التصوف العقل الجاف ، وهو على كل حال ليس من التصوف الحقيقي في شيء . فلا عجب أن يدرك ابن سينا — وهذا ما يدل عليه كلامه في هذه الرسالة — أن هناك تدبيراً غير تدبير الإنسان وسلطاناً غير سلطانه ، وأن عقل الإنسان لا يستطيع الحكم على كل شيء ، وأن إرادته ليست هي الإرادة الكبرى في الكون . وفي هذه الرسالة أشخاص ثلاثة : أولهم صديق لابن سينا يقضيه مناقشة له في أسر القدر ؛ ثم ابن سينا نفسه ؛ والشخصية الثالثة هي الشخصية الرمزية التي يستعين بها ابن سينا في هذه الرسالة كما يستعين بها في رسائل أخرى ، وهي شخصية حى بن يقظان .

يلقى ابن سينا في طريقه إلى أصفهان رفيقاً له ، يصفه بأنه « قد شغفه الجدل حُباً ونشأ فيه الداد طبعاً » ، وهو يحسب أن الحق يمكن أن يُوصَل إليه من طريق المحاوراة والمشاجرة المستندة إلى فن الجدل وإلى استعمال العقل (ويعبر ابن سينا عن ذلك بذكره « الحرفة السبابة بالكلام » ص ١) ؛ وهو ، كما يصفه ابن سينا ، قد « أطاع نزغات الشيطان في جحد القدر ، وهو زلوق عن القبضة ، لا تملكه الحجة ، قد غرَى بشبهة رَيْنٍ على قلب من لم يعجم الخليفة بناجذ الحلم ، ولا اجتلى الحق من وراء سبغ رقيق ، فما باح له الطباع بسرّه ، ولا هش وجه الحق في وجهه ؛ وإنما يضرب لله من عادات بريته أمثالاً ويجرى عليه من مذاهم أحكاماً ؛ ولقد بردت عين عقله كل برود . فلحظه لحظ القذى ، وعرضت عليه كل آية ، فتولت عنه بركتها » (ص ٣) . وهذا الصديق

أيضاً قد غشى بصيرته الكلول واستحوذ عليها الهوى واستوحشت منها الهداية ، وهو لا يجاهد مخلصاً في الوصول إلى الحق ، بل فيه عصبية ، كلما أسفر له وجه الحق لفتته عنه ، على خلاف المجاهدين في الله حق الجهاد المتهدين منه سبيل الرشاد .

وهذا الصديق يقول بالاختيار فيما يفعله ، « لا يضرب عرقه في بقعة القضاء ، ولا يسقيه من شراب القدر » (ص ١) ، وهو ينكر آيات القدر ، ويستبعد « أن يكون القدر ذا سلطان مبسوط إلا على عدد من الأسباب مضبوط » (ص ٢) ، ويرى أن أفعال الإنسان وأقواله خارجة عن مشيئة القدر ، وأنها من الإنسان وله وعليه ، وأن الجزاء بحسب العمل ، وأن الأفعال لو كان مصدرها القدر لما أُرصد الإنسان لوعده نواب أو وعيد عقاب (ص ٢) ؛ وهو أخيراً يتخذ العقل وحده إماماً ، ويريد أن يحمله حكماً حتى فيما يتعلق بالله . أما ابن سينا فهو يبدو شيخاً قد حال حاله ، فذبُل نشاطه وأدركه الوجوم ، بعد أن كان ضَرْمَةً تلتهب ، وإعصاراً يعصف ، وشقرة هذابة الغرب وجواداً غير مكبوح الجناح ؛ لكنه ، كما يصف نفسه ، « كان على بينة من ثبوت القدر بقياس معتبر (أى : بدليل عقل نظري) ، فتلقى إليه (أى : انضم إليه) من التجارب ما رفده وعضده ؛ وإذا شهد القياس للحق وشهدت التجربة لقياس تأكيد الإيمان ، وعقدت النفس على سرده ، وأعرض الوهم عن همز الشبهة ولمزها ، ولم يمتنعها الإصفاء » .

أما القدر الذي يتحدث عنه ابن سينا فهو غير واضح تماماً ، والأغلب أنه ما يُقصد من تدبير الله الشامل في هذا الكون ونسيجه أمور الكون على ما رتبها لها من نظام الأسباب والمسببات ، دون القول بالتقدير القهري الصريح ، ودون

تفصيل في معنى القدر . ومن أمثلة تصور ابن سينا لهذا القدر قوله عن صاحبه مؤملا في هدايته ، بعد أن يتر الله لقاء حى بن يقظان : « لعله يموه من ميقات مكتوب تنمى في أكام ذمه ... ويركد تيار لجاجة ، فإن لكل أجل كتابا » .

وقوله أيضا على لسان حى بن يقظان ، مخاطباً ابن سينا نفسه : هوّن عليك فإن ألك لميرك ، ولقد علم (الله) قبل أن خلق ما خلق ، وخلق ما خلق ، ونظم من الأسباب ما نظم ، وخلق من الأضداد ما خلط ، وضرب من الأساليب ما ضرب ... وزاوج بين مسكة عقل قليلة الأعوان ... وبين شهوة متحفزة وغضب باطل متعجل وحرس أصم عن القدم أعمى عن العبرة ، ما زاوج : إن هدى أو ضللا ، وإن تقوى أو انهماكا ، وإن استقامة أو عصيانا وإن سعادة أو شقاوة ، بل علم أى المدوين أغلب ، لا تخفى عليه خافية ، فجوز أن يعصى أمره ويقضى قدره وينفذ حكمه ؛ وقوله : « فإن الغيب جنة للعجائب مطبقة ، يفكها فاجي من قدر غير مرتوب من غير غير محسوبة ؛ وكائن من بعيد قرّبه القدر أى قرب ، وقرب قذفه إلى أعماق شيب » (ص ١ - ٢) .

وقوله : « وكائن (أى : وكم) من خلة كنت خيرا بآجلتها ، قدبرا على الدفع في صدر عاجلتها ، فوقعت في وجهها ، فكأما ... ضبط كفتك وناق الكتوف ، وكأما خدر لسائك عن الاستصراخ ، فلم ترحل ولم تقل ولم تفعل حتى لحقتك الخلة فتطنتك في الورطة ... وهل ذلك إلا من أسباب رقيها القدر » ؛ وفي هذه الحالة تكون الصوارف ضعيفة قليلة الأثر بعيدة من الذهن ، بل تكون كأنها دواع .

وعند ما يسأل حى بن يقظان ابن سينا عن سبب تغير أحواله نجد ابن سينا

يعتذر بضربات الدهر وتصاريقه وتقلب أحواله بالإنسان فهو يكسو ثم ينضو ،
والتخير ديدنه .

ومن الواضح ، إذا نظرنا إلى طريقة ابن سينا في التعبير فيما تقدم وفيما يلي ،
أن رقيقه يمثل التكلم على مذهب المعتزلة ، وخصوصاً أن حنّ بن يقظان يخاطبه
بقوله : فأما أنت أيها «الكليم» فقد ذهبت في أمر الوعد المرقوب والوعيد
المرهوب وأنها لكاسب دون اللذير ومن يجري مجرى المجبر والكادح دون
المقسور ومن يجري مجرى المجرور (أى : القهور) مذهباً ... الخ ، ومن الواضح
أيضاً أن القدر الذي يتكلم عنه هو بالإجمال مذهب أهل السنة ، وإن كان
ابن سينا يفصل كيفية وقوع أفعال الإنسان منه بحكم ارتباط الأسباب والسيئات
وتركيب طبيعة الإنسان ووقوفه وسط المؤثرات الخارجية التي تؤثر عليه في أفعاله .

يلتقى ابن سينا بصاحبه اللجوج ، فيتكلمان ، ويؤدى بهما الحديث إلى
الكلام في القدر ، فيصخب صاحبه ، ويفرق به ابن سينا ويداريه ، حتى يُقبل
حنّ بن يقظان ، وهو الشخصية الرمزية التي تجمع بين التقوى والحكمة ، والتي
تمثل الحكمة الإلهية ، أو هو العقلُ الفعال الذي يوجه العقلَ الإنساني ، أو هو
العقل الإنساني الذي تحركه الحكمة الإلهية ، ويستصرخ ابن سينا إلى حنّ ،
ويستصر به على صاحبه ويطلب موافقته . والتكلم في الغالب هو حنّ بن
يقظان ، ويقوم رأيه في القدر بوجه عام على أسس منها :

أولاً : هذا الكون ملك لله ، وهو الذي وضع نظامه .

ثانياً : التنزيه لله عن المقاييس الإنسانية .

ثالثاً : الاستناد إلى ما في طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة كيفية

صدور أفعاله عنه .

فأما عن التنزيه فهو يقول — وهذا هو رأى ابن سينا صاحب الرسالة — إنه لا يجوز لنا أن نحكم على أسرار الله ، مستندين إلى فكرة المصلحة أو إلى عاداتنا في تفكيرنا وأفعالنا ، ولا يجوز أن نجري على الله ما نعرفه في حق أنفسنا من أحكام الجليل والقبيح والباح والمحظور ، لأنه لو كان لنا نسيه عقلاً أو حكمة سلطان إباحة وحظر فيما يتعلق بالله لكان جناب القدس عرضة لتذلل وعذر ، ولكانت أفعاله مملّكة بالأفراض والسواحي ، بما لا ينطبق إلا على الإنسان ؛ أما الله فهو ، كما يقول ابن سينا مقتبساً هنا آية قرآنية : « لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ » ، وهذا ، بحسب رأى ابن سينا ، وهو ما يطلعه من نسخ في العلم وشرب منه غيراً ، وألقيت إليه مقاليد الأسرار ، وانجلت له الشبهات ، ثم انفسخ له الزمان وامتدّ به السر في التجارب .

ويقول ابن سينا في موضع آخر : « واعلم أن جناب القدس منيع أن تطأ أقدام الأوهام ، وأحكام الجبروت مجيبةٌ وغير هذه الأحكام ، وأن خالقك ليس إنما يفعل ويذر ، ويقدم ويؤخر ، لمثل ما تفعل وتذر ، وتقدم وتؤخر ، وأنت إن استجبتت مقايضة صنيع ربّ العزة بصنيعنا اختلفت الفتان ، وتفاوتت القفطان ، وهجمت عليك شبهةٌ مدلّمةٌ ، هي أدجي من شبهك المُنارة في باب الوعد والوعيد المطارة من وكر الثواب والعقاب ، ويلزمك في كل شبهةٍ منها ترجو تخفها وضلالةٍ تتمرر إزهاقها من كلفة التحسين والاعتذار والتخلص من ربة خالق الاستنكار أكثر مما يلزم خصمك المقاتل بالقدر » .

ثم يبين حى بن يقظان في سياق كلامه في هذا المعنى للتقدم ، ضارباً الأمثال ، أننا لو طبقنا على الأعمال الإلهية مقاييسنا العقلية ، لستندة إلى ما نعرفه من معنى الحكمة أو المصلحة أو من حكمنا بالحسن والقبح والمقاييس على الأفعال ،

لجعلنا الله تعالى عرضة لآلوم والعدل من جهة ولخفيت علينا وجوه الحكمة في
 الكون وما فيه من جهة أخرى ؛ ويضرب حتى بن يقظان للتكلم الذي يذهب
 مذهب المعتزلة — وهو صاحب ابن سينا كما تقدم — مثل رجلين كل منهما
 نسوخته إلى إقامة بيت في بركة عطشى مخوفة ، ولكن تعديها يحقق خيراً ،
 وإلى إعداد هذا البيت بكل يؤدي إلى عمارة ذلك المكان . وكلا الرجلين
 مستثنى من نعمة ما يفعل ، وأحدهما يعلم يقيناً أنه وإن قصد خيراً وصلاً فإنه
 لا بد أن يصير البيت في الغالب مصدراً للشروع ؛ والثاني حتن الظن بعقبى فعله ؛
 وكل منهما نفذ ما أراد . ثم يسأل حتى بن يقظان للتكلم للمعتزلة من فتوى عقله
 في فعل الرجلين ، فعقله لا شك سيفضي بلوم الأول ، وهو ربما هنر الثاني
 لحسن نتيجه ، ولكنه ربما لآله لعدم تفكيره في عاقبة عمله ، وبعد هذا يقول
 حتى لصاحبه : إن كنت أبها الكلم (أى : للتكلم المجادل) تضرب الله أمثالا
 بما خلق وتجرى عليه أحكام الجليل والقيبح ، فأى الرجلين تضرب الله مثلاً
 وتشبه به عملاً ... أليس فتوى عقلك أن الأول منهما هو المثل لله ، تعالى عن
 أن تضرب له الأمثال ! ثم كيف إذا كانت من بنى البناء قد حشر على من
 أسكنه فيه وأمره بأن يخلى عنه واردة الفساد قوماً ديدنهم السى بالفساد ، ولم
 قدرة على إغراء غيرهم بأن يفسدوا مثل فعلهم ، وجعل يازاء هؤلاء المفسدين قوماً
 آخرين يزعمون الناس عن الفساد ، لكن العقبات أمامهم كثيرة بحكم نوم دواعي
 الخير وبحكم الفشاة التي على القلوب . والساكن مسكين ، لأن الفسدين يمدون
 من يتألب معهم ، والوزعة لا يمدون في الغالب من يشد أزرم ، وهو يكون
 مأموراً منلوباً وخصوصاً أنه يصير إلى الفساد المحبب للطبع . وابن سينا هنا يبين
 أولاً أن المقصود من وجود العالم ووجود الإنسان هو الخير ، ولكن هذا الخير

يمكن أن يختلط بالشر إلى حد غلبة الشر على الخير ، وهو يبين ثانياً صعوبة موقف الإنسان بين دواعي الخير والشر في نفسه وفي خارجها .

وإذا كان المتكلم المعتزلي يقول ، مستنداً إلى حكم حقه ، بحسن التكليف أو بوجوبه من الله فإن حى بن يقظان يضرب له مثلاً آخر ، مثل رجل يجمع جماعة ويقول لهم : من أقل حصاة من هذا الحصى أثبتته طوداً من نضار وهضبة من ياقوت ، ومن لم يفعل جدعت الله وسملت عينيه ؛ والرجل تفتى عما كاف به الجماعة ، لا يقال بذلك خيراً ولا يزداد به شرفاً ، وهو مع ذلك سَلَطَ على الجماعة قوماً أقوياء يُغرونهم بالكسل وقوماً ضغفاء يحثونهم على العمل . ثم وفي الرجل بما وعد وأرعد ، لأنه أراد أن يرغب من يقوم بما أمره به بمزيد الثواب وأن يُرهب من يخالف أمره بمزيد العقاب ، وإن كان لم يطمع إلا القليلون . بيد هذا يقول حى للمتكلم إن قيمة طاعتنا في هذه الدنيا بالنسبة للجزاء في الآخرة دون قيمة ثقل الحصاة بالنسبة للجبل بكثير . ولو ضربنا الله أمثالا من أمثالنا لربما كان حكم العقل عليه حكاه على الرجل القوي تقدم ذكره ؛ ويريد ابن سينا هنا أن يبين على لسان حى بن يقظان أولاً أنه لا يصح الحكم على التكليف الإلهي للإنسان بالمقاييس الإنسانية وأن يبين ثانياً — مرة أخرى — صعوبة موقف الإنسان بين دواعي الشر ودواعي الخير .

وَيَخاطب حى صاحبنا المتكلم المعتزلي بقوله : واعلم أنه لو كان أمرُ الله تعالى كأمرِكَ وصوابه كصوابِكَ وجميله كجميلِكَ وقبيحُه كقبيحِكَ ، لما خلق أبا الأشبال أعمل الأنياب أحجن البرائن ، لا يتذوق العشب ولا يُقيئته الحَبَّ ، بل إنما يقيه اللحمُ للفريض الذي لم تبرد حرارته ؛ وقد هياأ الله بالشدق الهريت ، والذباب الصليب ، والكف الطومة ، والرقبة الغلباء ، والزند الألف ؛ ولما خلق

العقاب ذات محالب ضئف ، وجناح أفتخ ، ومفسر اشقى ، لا تلتقط حباً ،
ولا تفصل عشياً ؛ بل خلقها خارقة مازقة ، فأتكة هانكة قادة فارية . ثم يقول
حيّ للتكلم للمتزلي مستهزئاً به : أما كان بالمريز القدير ، جلّت قدرته ، رقة
كرفتك ، أو رقة كرفيتك ، فيراعى ما تسميه عقلاً بل هو أمضى بحكم أدق
صراطاً وأشدّ توارياً من أن تلمحظه عين ما سميت عقلًا وجعلته إماماً .

وإذا كان التكلم للمتزلي يقول بالموض في الآخرة عن الآلام التي تلحق
البُراء والحيوانات في الدنيا فإن ابن سينا يتقد على لسان حي بن يقظان فكرة
الموض الأخرى ، خصوصاً وأنه عند ذلك سيكون قد مضى زمان يُنسى
الآلام ويُزهِق اللذة وينفأ النيط ، ويكون فيه ما كان كأنه لم يكن . وينتهي
حي في نقده لحكم التكميل للمتزلي بقله بأن ينبئه إلى أنه ليس من أهل الكلام
على طريقته ، وإن كان له أخيراً بالكلام من أهله ، كما ينبئه إلى أن الفيلسوف
في مشكلات القدر إلى عقل غير العقل الذي يتكلم عنه ، إلى عقل قد انكشفت
عنه النشأة ؛ أما العقل ، كما يستدّ به المتكلمون ، فهو في نظر حي بن يقظان
عقلٌ سوقى ، يمرض له المجز والنقص واللداع ، وهو غير قادر على مواجهة
إشكالات الوعد والوعيد ، ويمكن أن يعرض له إشكالٌ فيضيق عليه الخلق
وبرتبك في الشرك ويطلب الحرب فلا يستطيع . وهذا العقل السوقى ، فيما
يحاول ، إنما هو مخاطب ليل أو حالب طير . وبعد هذا يقول حي ، مشيراً إلى
الموامل الخفية التي توجه الإنسان أو تساعد في أفعاله : إن لكل درك تيسيراً ،
ولو كفت النظر أو الجدل لكتب كل إنسان مثل كتابه ابن مقلة أو لمب
كما يلعب النابغة ، وربما فضلهما البعض جدّاً والبعض جهداً ، وربما حاول
البعض ذلك فراوغه التيسير ، وكأما قعد به عن شأوها فتح مضبوط ، فأضرب
عن الكتابة واللعب إلى غيرهما من الأعمال .

ويجتم حتى كلامه في هذا الباب مقتبساً جزءاً من حديث نبوي صحيح ،
فيقول : وما أصدق ما قيل : « اَعْمَلُوا فِكْلاً مُبَسَّرَ لِمَا خُلِقَ لَهُ » .

وكان الاعتراضات التي يوجهها ابن مينا ، على لسان حتى بن يقظان ، إلى استعمال العقل كما استعمله المعتزلة ، وإلى المبادئ التي قررهما ، مثل قولهم بالتجسين والتجيب العقليين ، وقولهم بأن الله في أفعاله يراعى الحكمة وأنه يفعل الأصالح ، كما يتصور الإنسان الحكمة والصالح — كأن هذه الاعتراضات هي المقابل لما اعترض به أهل السنة منذ أيام الأشعري ، من أن العقل ليس له أن يحكم بالحسن ولا بالقبح على الأفعال بوجه عام ، وليس له خصوصاً أن يحكم على أفعال الله على الأساس الذي عليه يحكم على أفعال الإنسان ، ومن أن الأصالح ، كما نفهمه ، لا يقتضي أن يكون هو الأصالح في الحقيقة أو بالنسبة لله . وتروى مناظرة جرت بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه أبي علي الجبائي حول فكرة المعتزلة في مسألة فعل الله للحكمة ولما هو أصالح فالمعتزلة يؤكّدون ذلك ، على أساس ما يفهمه الإنسان ويعرفه من أمر الحكمة والصالح ؛ والأشاعرة يؤكّدون ذلك أيضاً ، لكن على أساس الحكمة التي تليق بالله : يسأل الأشعري أستاذه أبا علي الجبائي في أمر ثلاثة أشخاص أو ثلاثة أخوة : أحدهم أخترم حديثاً ، والآخر آمن ، والثالث كفر . فيجيب الجبائي ، تمثيلاً مع أصل العدل عند المعتزلة ، بأن المؤمن من أهل الدرجات ، وأن الكافر من المالكين ، وأن الثالث الذي مات طفلاً من أهل النجاة ؛ فيسأله الأشعري : هل يمكن أن يرقى الطفل إلى مرتبة أهل الدرجات ؟ فيجيب الجبائي : لا ، لأن المؤمن نال الدرجة التي وصل إليها بفضل الطاعة . فيثير الأشعري اعتراضاً على لسان الطفل ، إذ يقول لله : التقصير ليس مني . لأني لو عشت لأطعت . فيجيب الجبائي بأن

الله سيقول لهذا الصبي : كنت أعلم أنك لو بقيت لمعصيت ، فراعيتُ مصلحتك وأمتك قبل سن التكليف . عند ذلك يثير الأشعري اعتراضاً آخر على لسان الكافر ، إذ يقول الله : إنك علمتَ حالي وإنى سأ كفر ، ولكنك لم تراع مصلحتي ! وهنا — كما يقول مؤرخو المقالات — أفحيم الجبائي ، وتبين عدم كفاية أصل من أصول المعتزلة ، كما تبين ما يؤدي إليه هذا الأصل من تناقض . والمقصود بطبيعة الحال هو إقامة الدليل على أن الحكم على أفعال الله بحسب المقاييس الإنسانية غير جائز ، لأنه استعمالٌ لمقاييس نسبية محدودة في الحكم على حكمة إلهية أعلى من الحكمة الإنسانية . والأشاعرة يقولون إن من يريد أن يحكم على فعل الله بالمقاييس الإنسانية مُشَبَّهٌ بين الإنسان وبين الله في الأفعال . ومن المعلوم أن الفلاسفة ينفقون العقل ، كما يستعمله المتكلمون ؛ كما أنهم ينفقون الأصول التي يبنى عليها المتكلمون آراءهم ، معتبرين أنها لا تعدو أن تكون أقوالاً « مشهورة » مأخوذة من « بادي الرأي المشترك » من غير تمحيص . ومن المعلوم أيضاً أن الصوفية ينفقون العقل عند المتكلمين ، ويعتبرون أنه عند هؤلاء المتكلمين عبارة عن مجموعة من الأصول والمناهج الجدلية غير المعتمدة ؛ ومقصودهم جميعاً هو تنزيه الله في أفعاله عن المقاييس الإنسانية وإقامة الأدلة على أساس نظري ثابت لا يشك فيه العقل — هذا من جانب الفلاسفة — أو على أصول تليق بالكمال الإلهي والحكمة الإلهية وهذا من جانب الصوفية .

وعند ابن سينا شيء من هذا كله ، فهو ينزع منزَع أهل السنة والصوفية في وقت واحد .

أما فيما يتعلق بالأصل الثالث الذي يقوم عليه رأى ابن سينا على لسان حى ابن يقظان — وهو الاستناد إلى ما في طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة

كيفية صدور الأفعال عنه ، فقد تقدمت (ص ٢٧٦) الإشارة إن ما يقرره ابن سينا من ترتيب الله للأسباب ومزجه في الطبيعة الإنسانية بين عقل قليل الأهوان وشهوة متحفزة وغضب متعجل باطش ، ومن أن أفعال الإنسان ، هذى كانت أو ضللاً ، تنفج عن تصارع هذه القوى ، بحيث يجب على الإنسان أن يقبل هذا الوضع الإلهمى ويرضى به ، من غير أن يكون في صدره حرج ومن غير أن تنهب نفسه حسرات ، مستطاعاً على ما يقع من الإنسان ، ويكفيه أن يستنكر الشر ، لسكن في رفق ومع العظة للشرير باللطف دون العنف .

وإلى جانب هذا يبين ابن سينا على لسان حى موقف الإنسان ، من حيث أفعاله الإرادية ، وهو بين للثورات الداخلية والخارجية التى تعين أفعاله ، وسط هذه الطبيعة التى هو جزء منها ، ولعله ليس الجزء المام (راجع كتاب النجاة لابن سينا ص ٤٦٦ فما بعدها) . يقول ابن سينا إنه لا تنهض فى الإنسان إرادة إلا ويكون قد تمثلت فى خياله قبلها صورة تبعث الإرادة وتوجهها ، وقد لا يكون هذا الباعث ثمرة تمقل رحمين ولا ظن مستحوذ ولا تحييل لازم ، بل ربما كانت نتيجة سعة أو خلجة غير مضبوطة ، تبعث إرادة غير ناضجة ، تدفعها وتقوئها دواع كثيرة من المادة والشهوة ، أو اندفاع القوة الغضبية ، وهذا لا يقتصر على فعل الإنسان فى حال اليقظة ، بل إن أفعال المايث أو النائم تنشأ عن نفس البواعث ، فالنائم وإن كان نائم الظاهر فهو يقظان الباطن ، وهو فى سباته يقوم ، وهو بتوهمه يحسن ، ويأحساسه ينزع ويشتاق ؛ وكل ذلك بفضل أدواته وقواه الباطنة التى لا تقام ، وإن نامت الحواس والأدوات الظاهرة . وإذن فكل فعل إنسانى إرادى ناشئ عن طاعة لشوق ونزوع ، وهو أيضاً حادث بعد أن لم يكن ، فلا بد له من سبب « موجب » ، وإلا لما كان معلولاً . فالأفعال الإرادية منشؤها

أسباب «موجبة» ، ولا يمكن أن يتطرق إليها «التجويز» . وإذا انبسط سلطان الدواعي وتوافقت البوائث من كل صوب ، ونسلطت على قوة العزم ، فأخذتها بين قوَد حادٍ وسوقٍ داغٍ لا يرفقان ريشةً ولا تمريحاً ، حصمت لها رقابُ الإرادات وانفادت لها الأعمال ؛ وكَم من سوقٍ وقف فيه الإنسان ... كما تقدم الكلام (ص ٢٧٦) — فكان كأنما يساق سرقاً ، وكأنما قد حذر لسانه وأدنى كتماناً ، فوقع في الورطة ؛ وابن سينا يردّ هذا إلى القدر . والدواعي التي تقدم ذكرها لا تسلط على النفوس بدرجة واحدة ، لأن النفوس متفاوتة في القوة والضعف وفيما يحصل لها من السجايا والأخلاق والملكات بسبب التعود والتربية ؛ وقد تنصادم الدواعي والأسباب في مجرى حياة الإنسان ، فتتحرف به عن مقاصد إلى أخرى . والنتيجة الأخيرة هي أن إرادة الإنسان إن لم تكن «موجبة» (يعنى معلولة) فهي كالموجبة ، ولولا أن لفظ «الإجبار» يتضمن معنى الحُل والاستكراه لمال ابن سينا — كما يقول — أن القول بأن الإنسان مجبور ؛ ولكنه وإن لم يكن مجبوراً فهو في رأيه كالمجبور ولا يوجد كبير فرق ، في نظره ، بين من يعنى القدر وبين من يثبت الدواعي المتسلطة ، ففي القدر مع إثبات الدواعي لا يخرج عن القول بمؤثرات قاهرة تؤثر على الإنسان في أفعاله .

وإذا كان هذا هو موقف الإنسان بين مختلف الدواعي والصوارف التي تؤثر في أفعاله ، وكان الإنسان مذكوراً بحكم موقفه الصعب ، وأيضاً إذا كان الإنسان الكريم يسرع إلى معذرة من كان معذوراً حقاً أو كان شبيهاً بالمعذور ، فإن ابن سينا يسأل المتكلم المعتزلي كيف يقضى على الله عزّت قدرته بأنه لا بد من أن يتفقد الوعيد ويحلّ المصاة في جهنم ، كما يخاطبه مشيراً إلى مذهب المرجئة والمعتزلة في هذا الباب : وإن كنت تنزه جبروته عن المقايسة بنفيه . فمن عزك

عن « الإرجاء » خائباً وسؤال لك القول بالتخليد (تخليد العصاة في جهنم) واجباً ؟!

يتبين مما تقدم أن ابن سينا في مسأله القدر يميل إلى مذهب أهل السنة من أكثر من ناحية ، وأنه إذ يتكلم في القدر ، يتصور أمامه مذهب المعتزلة وبعض أصولهم ، وهو يشهد أيضاً إلى الفرق بينهم وبين المرجئة . والجديد في كلامه هو بيانه لكيفية صدور أفعال الإنسان معلولة عن عللها الخفية ، مما يبدو كأنه قول بالجبر الصريح ، فهو يحلل العمل الإرادى ، ليبين ما فيه من آلية وعائية ، فيرى أن ثم عائية ، وجبرية من داخل الإنسان ومن خارجه ؛ وهذا ، وإن كان قد يكون مطابقاً للواقع ، إذا نظرنا إلى الدواعي والصوارف الظاهرة ، وإن كنا نجد أيضاً عند من جاء بعد ابن سينا من مفكرين إسلاميين أو أوربيين في العصر الحديث ، فإن تصوير الإنسان كأنه ميدان لفعل دواع وصوارف تفعل فعلها على نحو « طبيعى » وتؤثر على الإنسان في أفعاله تأثيراً « طبيعياً » أيضاً ، لا سلطان للإنسان عليه ، ومن غير أن تكون للإنسان ملكة مستقلة هي الإرادة التي من شأنها أن ترتفع بالإنسان عن مجال المؤثرات الطبيعية ، هذا هو في الحقيقة تصوير للإنسان من ناحية واحدة ، هي طبيعته المادية . وهذا ربما يليق بمرجل من طراز ابن سينا ، كانت الشهوات غالبة عليه . وكلام ابن سينا ، رغم ما فيه من تنزيه الله ومن معارضته للمعتزلة ، لا يميل المشكلة ؛ فلا بد من الاعتراف ، على أساس ما يحسه الإنسان في نفسه من قدرة وإرادة وحرية ، وعلى أساس الواقع المشاهد من ارتفاع الكثيرين من الناس عن مجال الدواعي والبواعث المادية ، بوجود الإرادة ملكة مستقلة . بل يقول ابن سينا نفسه في إحدى رسائله ، وهي رسالة الطير (طبعة ليدن ص ٤٣) في معرض الحديث على طلب الكمال : « لا عجب إن اجتنب ملكٌ سوءاً وارتكبت بهيمةً قبيحاً ، بل العجب من البشر ، إذا

استولت عليه الشهوات ، أو بذل لها الطاعة ، وقد نُورَّت بالعقل جبلته ، ولعمر
 الله بَذَلَ للملك بشرٌ ثبت عند زوال الشهوة ... وقصر عن البهيمية إنسى لم تفِ
 قواء بذر شهوة تستدعيه » ، لا بد من الاعتراف من الناحية العملية الواقعة على
 الأقل بمنصر الإرادة كعامل مستقل بذاته في نور العقل ؛ ولا معنى لإرادة الخير
 وفعله من غير مقدرة على الشر وفعله ، فإمكان فعل الشر وفعله شرط لإمكان
 فعل الخير وفعله ، وهذا العالم مجال لفعل الخير ، لأنه مجال لإمكان فعل البشر .
 هذا إذا تكلمنا معبرين عن الظاهر وعن الواقع ، وذلك أن مشكلة القدر
 أصحافاً وأصولاً واعتباراتٍ ميغافيزيقية تناولناها فيما تقدم (ص ٧٠ - ٩٣) ،
 فليرجع القارئ إلى ما ذكرناه . وراجع رأى الغزالي في القدر ، بمعنى وقوع
 الحوادث الكونية من أسبابها الكلية ، وذلك في كتابه « المقصد
 الأسنى » ، وهو ما يذكره الغزالي في كتابه « الأربعين في أصول الدين » ،
 القاهرة ، ١٣٤٤ هـ ص ٩٣ ، فابعدا ، ورأى ابن رشد في القدر بمعنى دخول
 أعمال الإنسان ضمن دائرة المؤثرات الداخلية والخارجية ، وذلك في كتابه « كشف
 مناهج الأدلة » ، القاهرة ١٣١٣ هـ ص ٨٨ فابعدا .

هذا وقد اعتمدنا في تفصيل رأى ابن سينا في القدر على رسالته بحسب طبعة
 ليدن ، مع شيء من التصحيح ، بعد اجتهد في تأمل هذه الطبعة التي لا تخلو من
 خطأ كثير . وليراجع القارئ أيضاً — إلى جانب المواضع التي ذكرناها من
 كتاب النجاة فيما تقدم ص ٢٥٧ — رسالة صغيرة في سر القدر لابن سينا ،
 ضمن مجموعة رسائل طبها السكردى ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، وفيها (ص ٢٤٦) ،
 يقول ابن سينا — كأصل من أصول المعرفة بسر القدر — إن العالم بمملكته
 وأجزائه ، في وجوده وحدوثه ، معلول لله ، وكله بتقدير الله ، وتديره وعلمه

وإرادته ؛ ولكن ابن سينا يقول إن هذا « على الإجمال » وإنه يريد من هذه الأوصاف ما يصح من أوصاف الله دون ما يذهب إليه المتكلمون ، كما يقول إن هذا العالم لو لم يكن مركباً من أشياء يحدث فيها الخير وأخرى يحدث فيها الشر لما تم للعالم نظام ؛ ولو كان العالم لا يجري فيه إلا الإصلاح المحض لكان عالماً غير هذا العالم ولوجب ألا يكون مركباً ، على خلاف هذا التركيب . وفي هذه الرسالة الصغيرة رأى لابن سينا في معنى الماد والثواب والعقاب في الآخرة ، وهو رأى يمارض به رأى المتكلمين ويسنده إلى القدماء من الحكماء ، ويذكر أفلاطون في هذا المقام . ويتلخص رأيه في أن معنى الماد هو رجوع النفس البشرية إلى عالمها وأن ما ورد من الأمر والنهي إنما هو على سبيل الترغيب والترهيب ، وأن الثواب والعقاب لذّة النفس أو ألها بما حصل لها من كمال أو نقص ، وليس المقصود من الثواب والعقاب ما يظنه المتكلمون من تمذيب في جهنم ويمتنع ابن سينا أن هذا محال في وصف الله تعالى . وكلام ابن سينا ليس عليه أى دليل ، ولا معنى للأمر والنهي ، ولا للثواب والعقاب إلا إذا كانت أشياء حقيقية ، وإلا بطل التكليف ؛ فلا معنى لتأويل ما جاء من أمر الثواب والعقاب في القرآن ولا لإخراجه عن ظاهره من غير ضرورة عقلية تدعو إلى ذلك ، وإن كان من جهة أخرى يجوز للمفكر أن يعتبر أن ما جاء في القرآن هو من قبيل التمثيل ، لكنه تمثيل لشيء حقيقى ، لا من قبيل التمثيل على معنى أن السكّال يحدث لذّة في النفس وأن النفس يحدث ألماً ، بل ربما كان العكس هو الصحيح — راجع ما تقدم في ص ٢٨١ .

(تعليق هامش رقم ٣ ص ٢٦٦)

إن رسالة الطير رسالة شتيقة من ناحية التشبيه الذي تقوم عليه . والطير رمز الحرية من جهة ، وهو رمز الملو من جهة أخرى . والشعراء يتمثلون بالطير في مناسبات كثيرة ، وتبتدى الرسالة بمقدمة يبحث فيها ابن سينا إخوانه على التصافي والإخلاص والاتحاد والانبعاث إلى الكمال ، ويطلبهم ألا يتخذوا وكراً ، لأن « مصيدة الطيور أو كآرها » ، وهو يريد أن يحكى من أشجانه طرفاً . فيتصور نفسه طائراً في سرية طيور ، إذ لخطها الصيادون ، بعد أن كانوا قد نصبوا لها الحبال ورتبوا الشرك وهياؤوا الأطسة وتواروا في الحشيش . وصنر للصيادون لكي ينفروا هؤلاء الطيور بالنزول ، فلم تشك الطيور في أن أولئك الصيادين أصحاب لها . فابتدرت الطيور إليهم ووقعت جميعاً في الحبال ، وانضمت عليها الحبال وضاق الخناق على الأعناق ، وتشبثت الأجنحة والأرجل بالشرك ، فاضطربت الطيور وأرادت التخلص فلم تزلها الحركة إلا ارتبكا كافي الشرك ، واستسلمت للهلاك ، واشتغل كل واحد بما هو فيه من كرب من أخيه ، حتى إذا طال العهد بالأسر استأنست الطيور بالحبال ، وكاد كل نفس حقيقة نفسه وسابق حريته ، شأن الأرواح الإنسانية التي هبطت من عالمها وتلبست بالمادة وأصبحت في أسر البدن واطمأنت إليه ونسيت روحانيتها وحياتها السابقة .

ومد ابن سينا ، وهو ذلك الطائر الأسير في الشرك ، ذات يوم بصرة من خلال الشبك فلاحظ طائفة من الطير ، وقد أخرجت رؤوسها وأجنحتها من الشرك ، ولكن بقيت في أرجلها بقايا مما تشبث بها من الحبال ؛ وهذه البقايا لا تعوقها عن الحركة ، وإن كانت تكدر عليها الحياة . فتذكر ابن سينا حياة

الحرية التي كان قد نسيها وتنفس عليه ما ألف ، ونادى للطيور من وراء الشراك الذي هو فيه وناشدهما ، بحقوق الصحبة القديمة والهدد المحفوظ ، أن تقرب منه وتوقفه على الحيلة التي بها وصلت إلى الحرية ، وبعد تردد ، بسبب ما تذكره أولئك الطيور من خدع الصيادين ، اقتربوا منه وأرشدوه إلى تخلص رقبته من الحبال وجناحيه من الشراك ، وقالوا له : اغنم النجاة ! فطالبهم بتخليص رجله من الخلق ، فقالوا له : لو قدرنا على ذلك لا بتدرا أولاً وخلصنا أرجلنا ، وأنى بشريك الليل ! وهكذا يتبين من خلال الرمز أن الطيور التي تخلصت من الشراك بمثابة الشيوخ للربيع .

ينهض ابن سينا فيطير ، فيقال له : إن أمامك بقاعاً لن تأمن المخطور حتى تقطعها ، فاقطف آثارنا نتج بك ونهذك سواء السبيل ! وطار ابن سينا مع جماعة الطير ، يجتازون الأودية ، بين ممشب خصيب ومجذب خريب ، ومقصد من جبل لللك الذي يفك عنهم القيود . ورأوا أمامهم ثمانية جبال شواقي ، تنبؤ عن قلايا الأبصار ؛ فجمعوا كل همهم ، حتى إذا انتهوا إلى السابع منها كان النصب قد أوهنهم ؛ ولما كانوا قد أصبحوا بنجوة من الأعداء فإنهم شعروا بحاجة إلى الجمام ، ووقفوا يطلبونه ، « لأن الشروء على الراحة أهدى إلى النجاة من الانتبات » ، ولبثوا على القلة ، يرون جنائاً مخضرة الأرجاء مشرة الأشجار جارية الأنهار ، وأخذوا يتمتعون بما قد يشوش العقل من جميل الصور ويغلب الأبواب من الألحان الطرية ، وأكلوا وشربوا ريثما اطرحوا الإعياء . ثم أقبل بعضهم يقول لبعض : سارعوا فلا مخدعة كالآمن ، ولا منجاة كالاكتياط ، ولا حصن أمنع من إساءة الظنون ؛ وقد امتد بنا المقام في هذه البقعة ، على شفا النفلة ، ووراءنا أعداؤنا يقتفون آثارنا ... فلا طيب كالسلامة . ونهضت الطيور غير

منخدعة بزخرف من الحياة عرض لما قيل بلوغ الناية الأخيرة ، وطارت حتى
 حلت بالجبل الثامن ، فإذا هو شاقق ، قد خاض برأسه في عنان السماء ، تسكن
 جوانبه طيور ليس أحسن منها صورا وألوانا ولا أعذب منها ألحانا ولا أطيب
 معاشرة ، لطيفة الإيثار فيأضه الإحسان . وشكى اللاحقون للسابقين ، واستمع
 هؤلاء لشكوى أولئك ، وأرشدوم إلى أن وراء ذلك الجبل مدينة يتبوأها الملك
 الأعظم ، وهو كاشف الضر عن المظلوم بفضل رحمة ، ويمت الطيور وجوهها
 شطرا ، حتى حلت بفنائها وانتظرت الإذن ؛ ثم حلوا بفنائها الرب ، حتى إذا
 عبروه رُفع عنهم الحجاب عن فناء فسيح مشرق أكبر من الأول ، حتى وصلوا
 إلى حجرة الملك ؛ فلما رُفع عنهم الحجاب ولحظوا جماله تعلقت به أفئدتهم ،
 ودهشوا دهشة عاقتهم عن الشكوى ، وبعد أن رد الملك عليهم الثبات بتلقفه
 تبحسروا على مكانته وشكوا إليه ما ينتص عليهم حياتهم من أمر الخبائل ، فقال
 الملك : لن يقدر على حل الخبائل إلا طاقدها ، وإني مُنفذ إليهم رسولا يسومهم
 إرضاءكم وإمالة الشرك عنكم ، فانصرفوا مغبوطين .

ويحتم ابن سينا رسالته بأن يصف من جمال الملك وكأله أنه مما يسو على كل
 ما يحول في الخاطر ، وأنه « كله لحسنه وجهه وجوده يد » .

وبقية الرمز غير عسيرة الفهم ، فكل من الشيخ والريد يحتاج ، بعد استفاد
 الوسائل المادية ، إلى جهاد يخلصهما من بقية قيود المادة ، ولا يقدر على ذلك
 إلا الله الذي ركب الإنسان من روح وجسد . وأما الجبال الشواقي فكأنها
 المقامات في طريق السلوك إلى الله ، أو كأنها رمز للكائنات الروحانية المتوسطة
 بين الإنسان والله ، بحسب مذهب المصدور . وأما فترة الراحة والجمام فهي التي
 لا بد منها للسالك ، « لأن النبات لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى » . وأما الطيور

التي تسكن جوانب الجبل الثامن فرمما كانت رمزاً للأرواح التي تخلصت من كدر الدنيا واستقرت في محبوبحة القرب الإلهي . وأما بلوغ حجرة الملك وارتفاع الحجاب فلهذا الوصول إلى الله . وأما الرسول الذي سيفك القيود فلهذا هو الرسول الذي سيفصل بين الروح والجسد الفصل الأخير . وهذه الرسالة من رسائل ابن سينا رمز يبين موقف الإنسان في هذه الدنيا وأنه سجين يحتاج إلى أن يخلص نفسه من الأسر ، مستعيناً بمن عانى ذلك قبله .

على أن الفزالي أيضاً رسالة نسي رسالة الطير ، وهي في معنى ما تقدم ، ولكنها تختلف في الروح عن رسالة ابن سينا ؛ وبين الرسالتين مجال للمقارنة . وهذا هو ملخص رسالة الفزالي :

تجتمع الطيور على اختلاف أنواعها ، تريد لها ملكاً ، وتنبث في القلوب دواعي الشوق إليه . فتنهض الطيور إلى الجزيرة البعيدة التي يقيم فيها ، ولسان حالها يقول :

قوموا إلى الدار من ليلي نُحَيِّبُهَا نعم ، ونسألها عن بعض أهلها
وينادي فيهم منادى التخاذل : « لا تُلْقُوا بأيديكم إلى التهلكة ! » ، فإن أمامكم اللهاية ، والجبال ، والبحار للفرقة ، وبلاد الحر والقر ، فلا تفارقوا الأوطان فتضاعفوا الأشجان ، وتحترمكم للنية دون بلوغ الأمنية .

إن السلامة من ليلي وجارتها ألا تحلّ على حالٍ بواديهما
(وكان هذا تعبير رمزي عما اختاره الفزالي من ترك بغداد والدنيا وزخرفها والخروج إلى العزلة والجاهدة ، بعد تردد وإغراء جانب الشيطان) .
ولكن الشوق يزداد ، ويزداد معه الحنين نحو الحبيب الذي لا شفاء إلا بقربه والاستظلال بظله .

ولو دأواك كل طيب إنسى بغير كلام ليلي ما شفاكا

وامتطى كل طير مطية الهمة ، وهو يقول :

أنظر إلى ناقي في ساحة الوادى شديدة بالسرى من تحت مباد
إذا شكت من كلال البين أو عدها روح القدوم فتحيا عهد مباد
لها بوجهك نور تستضيء به . وفي نواك من أحقابها ساد

وطال الطريق بالمهاجرين ، فهلك من كان من بلاد الحر في بلاد البرد ،
ومن كان من بلاد البرد في بلاد الحر ، وتصرفت ببعض من بقى الأحداث ؛
فمنهم من تلف في الهامة والأودية ، أو التهمت لهوات التيار في بلج البحار ، حتى
لم يبلغ حريزة لللك إلا طائفة قليلة من الطير ؛ فالتمسوا من يخبر عنهم الملك ،
« وهو من حى عزه في أمن حصن » ، ولكنهم سئلوا : ما حكم على الحى .
إلى الملك ؛ فأجابوا : ليكون ملكنا ؛ فقيل لهم : أتنبئتم أنفسكم ، هو الملك ،
شتمتم أو أيتتم ، ولا حاجة به إليكم !

وكاد اليأس أن يتطرق إلى القلوب ؛ فلا سبيل إلى الرجوع ولا مطمع في
الغاية ؛ حتى إذا ضاقت بهم الأنفاس تداركتهم أنفاس الإيئاس ، وقيل لهم : إن
كان كمال الغنى يوجب التمرؤ فإن جهل الكرم يوجب السباحة والقبول .

ولما استأنس الطير واطمأنوا إلى القرب والقبول ذكروا إخوانهم الذين
هلكوا دون غايتهم ؛ وسألوا عنهم فقيل لهم : « ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى
الله ورسوله ؛ ثم يدركه الموت ، فقد وقع أجره على الله » (سورة : النساء)
(آية ١٠٠) ، اجتبتهم أيدي الاجتباء بعد أن أبادتهم سطوة الابتلاء . ثم سألوا عن
المتخاذلين المتخلفين ، فأجيبوا : « ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة ، ولكن
كره الله انبعاثهم فنبطهم » . (سورة ٩ (التوبة) آية ٤٦) .

واستقر بالطيور لدى مليكهم بعد التسبب للقمام ، واستقبلوا حقائق اليقين ،
ودامت لهم الطمأنينة .

· تعليق رقم ٧ ص ٢٧٠

فيا يتعلق بالبيروني وحياته ومؤلفاته ونواحي إنتاجه في العلم والأدب :
ليرجع القارئ إلى معجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٣٠٨ وما بعدها ؛ وطبقات
الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٢٠ - ٢١ ، وتتمه صولان الحكمة لليهقي ط .
لاهور ١٣٥١ هـ ص ٦٢ - ٦٣ ؛ وبنية الوعاة للسيوطي ط . القاهرة ١٣٢٦
ص ٢٠ - ٢١ ، وزهرة الأرواح للشهرزوري ، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة
ص ٢٠٨ - ٢٠٩ ، وغير ذلك من كتب التراجم ؛ ومقدمة سخاو (Sachau)
لنشرته لكتابي البيروني « تحقيق ما للهند من مقولة » ... ، « والآثار الباقية » ،
وما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية ؛ وكتاب بروكلمان في تاريخ التأليف
والمؤلفين عند العرب ج ١ ص ٤٧٥ - ٤٧٦ ، والملحق ج ١ ص ٨٧٠ -
٨٧٥ . ومقال باللغة الإنجليزية ظهر في مجلة Islamic culture الهندية -
أكتوبر ١٩٣٢ ص ٥٢٨ - ٥٣٤ .

ولا يكاد يعرف الباحث عن حياة البيروني ، هذا العالم الفنى يتبوأ مكانا
فريدا في عصره وفي تاريخ العلم الإسلامى كله ، ولا عن نشأته شيئا . وإذا
اعتمدنا على ما يقوله هو ، في رسالته في فهرست كتب الرازى الطيب (نشرها
ب . كراوس ، باريس ١٩٣٦ ، راجع أيضا مقدمة سخاو للآثار الباقية ص ٤٠) ،
من أنه في عام ٤٢٧ هـ كان قد بلغ من العمر ٦٥ سنة قرية ، فإن مولده يقع في
عام ٣٦٢ هـ . ونحن نعرف أنه ولد ونشأ نشأته الأولى في رشتاق من ضواحي

مدينة خوارزم يُسمى «بيرون» ، وهي بلدة طيبة الهواء ذات غراتب مجائب ؛ فهي منبت أبي الريحان ، ولا يجب « قلدّر ساكن الصدف » . كما يقول المؤرخون (مثلاً ياقوت ج ٨ ص ٣٨٦) من هذا العالم النادرة ؛ وهو يُنسب إلى هذه الضاحية التي سمّاها بالفارسية « الخارجة » أو « البرّانية » ؛ فهو الخارجي ، أى من خوارزم — ولذلك كان يسمى في هذه المدينة بالتريب لقلة مقامه بها . فلما طالت غربته في البلاد حتى حملته إلى التخلّل في بلاد الهند عشرات السنين أصبحت التسمية أصدق انطباقاً عليه . ونحن لا نعرف من تحصيله وأساتذته من التراجم التي بين أيدينا شيئاً ؛ غير أنه يغلب على الظن أنه في أول أمره درس الرياضيات والفلك والطب والتاريخ ، وهذا ما تظهر ثمرته في أول معنفاته الكبيرة ، وهو كتاب « الآثار الباقية عن القرون الخالية » الذي أتمّه حوالي عام ٣٩٠ هـ — وهو لم يبلغ بعد الثلاثين — وعرض فيه المناهج التاريخية والتهويمية الحسائية لمعظم الأمم ذات الحضارة في الشرق الأوسط والتريب ، مع كل ما يتصل بذلك من وسائل فنية وتاريخية ، وأهداء لقابوس بن وشمكير الذي حكم من ٣٨٨ هـ — ٤٠٣ هـ ؛ وهو يقول في هذا الكتاب إنه لم يجاوز رتبة المبتدئين في علوم الحساب (الآثار الباقية ص ١٣٦) .

ولما علا نجم السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي المتوفى عام ٤٢٢ هـ لحق به البيروني أو هو اجتذبه إليه ؛ فأقام في بلاط السلطان حيناً ، وأظهر نبوغه كفلسي ومنجّم تصدق نبوءاته وتكشف عن نوايا السلطان العابثة ، حتى كان هذا يغضب ويذيق البيروني سوء المعاملة (تاريخ الأدب الفارسي تأليف بروان ج ١ ص ٩٧ — ٩٨) . وكان السلطان قد بدأ يفرز بلاد الهند ، فأخذ البيروني معه ، أو بالأحرى دفع البيروني حبه للسرقة إلى مصاحبة السلطان الغازي الفاتح . وفي الهند أقام البيروني

عشرات السنين ، يُداخل الهند ، ويفقد إلى علومهم ويدرس لغتهم السنسكريتية ، فيترجم عنها كتباً لا يزال بعضها موجوداً (مثل كتاب يتنجل ، ويبادل بمعارفه العربية اليونانية علومهم الخاصة ؛ وكانت ثمرة ذلك كتابه الفريد عن آراء الهند الذى أسماه « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة » . فالبيرونى هو كاشف الهند من الناحية العقلية والروحية ، ومقدم ذلك لمعاصريه وللأجيال التالية حتى اليوم ؛ ويبين هذا الكتاب أديان الهند وفلسفتهم وأديهم وتاريخهم وعاداتهم وقوانينهم وجهة سارهم فى التاريخ والملك والتنجم ، وقد أنعم حوالى عام ٤٢٣ هـ - ١٠٣١ م ، بعد وفاة السلطان محمود بقليل (الهند ص ٢٠٣ ، ٢٥٢) ؛ وهذا الكتاب ، وإن كان قد عرض الناحية الدينية الأسطورية للهند فإن أكثر إسهابه فى بيان الناحية الرياضية والفلكية ، وهو كما يقول بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ « نظراً لما فيه من تصور شامل ومعرفة مستقصية للأشياء يجب أن يُعتبر أهم ما أنتجه علماء الإسلام فى ميدان معرفة الأمم » . وإذا كانت الهند لم تُعرف لقراء العربية للعرفة الحقيقية إلا بعد أن فتح محمود أبوابها وغزاها نيّفاً وثلاثين سنة (هند ص ١١) ، فالبيرونى هو الذى صور حياة الهند فى عصره تصويراً علمياً دقيقاً باقياً على الزمان ، للعرب وغير العرب ، مصدراً لمعرفة الهند حتى اليوم .

ومن كتب البيرونى الكبيرة « القانون للسعوى فى الهيئة والتنجم » ، وهو « غرّة فى وجوه تصانيفه » (تنمة ص ٦٢) ، ألّفه عام ٤٢١ هـ للسلطان مسعود ابن محمود بن سبكتكين وضمّنه بياناً وافياً للفلك ، حذا فيه حذو بطليموس فى كتابه المجسطى ؛ والقانون للسعوى من أبسط الكتب فى هذا الفن ، ومؤلفه يعالج فيه ، كما يقول ، كل نواحى الفلك على نحو لم يُسبق إليه ، وهو يضمّ إلى ذلك بيان

حسابات الأمم وسننها ويشمل الكثير من علم الجغرافية العامة والفلكية ، وهو لا يزال مخطوطاً (برلين رقم ٥٦٦٧ ، المتحف البريطاني رقم ٧٥٦) .

والبيروني كتب كثيرة جداً تروى على حل بعير ، ويبلغ فهرسها ستين ورقة ؛ منها إلى جانب ما تقدم ذكره في الفلك والرياضة والتنجيم — كتب في الصيدلة وبيان ماهية الأدوية وأسمائها واختلاف آراء المتقدمين فيها ، وفي معرفة الجواهر ، بل في الأدب مثل كتابه الذي لم يُعَته في « شرح شعر أبي تمام » وكتاب « التلألؤ بأجالة الوم في معاني نظم أولى الفضل » و « مختار الأشعار والآثار » ، ويروى البيروني شعر ، إن لم يكن في الطبقة العليا فهو مقبول من عالم من طرازه .

قد كان البيروني عالماً واسع العلم ؛ جغرافياً وطبيعياً ، وكان رياضياً فلكياً حاسباً بنوع خاص ؛ هو لم يكن فيلسوفاً منهجياً ، « ولم يكن الخوض في بحار المقولات من شأنه » (تمة ص ٦٢) ، غير أنه كان متقفاً ثقافة فلسفية جيدة ، تبدو من إشارته في كثير من الأحيان — صراحةً وفي كلمات قليلة — إلى بعض المشكلات الكلامية أو للذاهب الفلسفية (مثلاً الآثار ص ٢٦ ، ١١٢ ، هند ص ٢١ ، ٣) . وهو كثيراً ما يقارن في كتاب الهند بين علوم اليونان والهند والعرب وبين عقليات الأمم المختلفة مقارنة تدل على معرفة بالجوهرى والطابع الغالب والنزعة العميقة ، وكثيراً ما يلاحظ ملاحظات صادقة نافذة إلى الأعماق دالة على طول تأمل في الفلسفات والأديان والتنازع الفكرية (آثار ص ٢٩٢ ، هند ص ١٢ — ١٣ ، ٥٣ ، ٢٤ — ٢٥) . وتدل مصنفاته ، إلى جانب المعرفة النادرة بتاريخ الأمم ، على معرفة بكتب الأديان على تنوعها ، كالتوراة والإنجيل وبالفرق وكتبها ، لاسيما فرق النصرانية الشرقية و فرق اللاتوية والديسانية والرفيونية ، مع علم بتاريخ هذه الكتب ومعرفة ما بلغتها (آثار ص ١٩ —

٢٠ ، ٢٢ — ٢٩ ، ٢٣ — ٥١ ، ٣٠ — ٧٥ ، ٥٢ ؛ عند ص ١٨ ، ١١٤)
 بحيث يتبين لقارى كُتب البيرونى ما يقرره بعض الباحثين من أنه « أوسعُ
 العلماء شمولَ علمٍ في داخل نطاق الحضارة التي ينتمى إليها » (بزوكلمان ، ملحق
 ج ١ ص ٨٧٠ وما بعدها) .

وإن قيمة البيرونى كفكر ترجع أيضاً إلى منهجه الدقيق وروحه العلمية
 بقدر ما ترجع إلى سعة علمه والضبط فيه وتمحيص مادة بحثه ؛ نجد عنده الاتزان
 والاحتياط فى الحكم ، وهو يحمل من قواعد حكمه « الوقوف على وسط طرفي
 التفريط والإفراط ولزوم الاعتدال للاحتياط » (آثار ص ٣٨^(١)) . وكتبه
 عرضاً وحكايةً ، دون كثير من الجدل فى الأخذ والرد ، شأن العالم الواقف بنفسه
 الشاعر بنزاهته ، خصوصاً لأنه يعتبر « أن الكلام مع الصرّ عمداً والتمطى جهلاً
 خيرٌ يُجِد على القاصد والمقصود شيئاً » (آثار ص ٦٨) . وللوضوعية الحرة من
 كل تمصب من طابع تفكيره ؛ وهو علم بالأسباب المرئية لأكثر الباحثين فى
 مهابى الحكم الخاطى « المُعَيَّة لم من تقرير الحق ، من عصبية « تُعَيى الأعين
 البواصر ، وتَصم الآذان السوامع ، وتدعو إلى ارتكاب ما لا تُسمعُ بارتكابه
 المقول » (آثار ص ٤ ، ٥١ — ٥٢ ، ٦٦ — ٦٧) . وبيانه لمزال أقدام
 الباحثين (عند ص ٣ ؛ آثار ص ٤) من عادة مألوفة أو عصبية مستحكة
 أو تنأى بالرياسة يدل على ما عناه للتحرر فى حكمه من المؤثرات ؛ وهو يُصرِّحُ

(١) من الأمثلة الكثيرة حكمه على الرازى الطيب ، بعد أن بين ، من كتبه ، ما فى
 منهجه من العر والإفساد ، إذ يقول : « ولست أعتقد فيه عذامة بل انخداعاً ، كما يستقده
 هو فيس نزهم الله عن ذلك ... فالأعمال بالنيات ، وكفى بنفسه عليه يومئذ حسيباً » ، ذاك
 أن البيرونى النصف يرى وجوب الاحتياط ، وأن « السفه خير لائق بالفضلاء والكبراء » .

بأن الإنسان يحس للصدق والمعرفة الحقيقة لذة إلى جانب الاعتقاد بها ، ويرى أن العدل محبوب لذاته (هند ص ٣) .

ومع أن البيروني كان يشعر بقوميته الإيرانية وبمعارضتها للعرب شعوراً قوياً ، فإنه حتى حينما يشتد في الحكم على العرب (مثلاً الآثار ص ٢٣٨ — ٢٣٩) وعلى جهودهم العلمية لا يسرف في ذلك ولا يتجاوز إلى المعادة أو الحيف أو التمسب ؛ وبدل على تحرر عقله أنه ، وإن كان شيعي الفشاة ، فإنه لم يتعبد بذلك ، وانضم إلى مذهب أهل السنة ؛ وهو أيضاً لم يسر في التيار القومي الفارسي نحو إحياء اللغة الإيرانية لإنشاء لغة تأليف إيرانية حديثة ، كما فعل الفردوسي ، بل كان يرى أن اللغة العربية أليق للثقافة العلمية من لغة الفرس (بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ ملحق ج ١ ص ٨٧٠ — ٨٧١ ، وانظر Isl. Cul. ص ٥٣) . وبالجملة فإن حكم البيروني على الأشخاص والأمم صادق قاس نافذ بقدر ما هو بسيط الصورة لمن الألفاظ أحياناً . أما أسلوبه فهو جزل ، قصير الجمل ، متمثل ، رصين ، مصيب لب الموضوع ؛ وهو لا يتخلو أحياناً من سجع بليغ مستساغ ، والبيروني ، وإن كان من مكانه العالي في عالم الفكر ، قد يستعمل في كلامه من بعض أهل المذاهب الباطلة ألفاظاً شديدة مثل : « الأغمار » ، « الفوكي » ، « المنهوسين » (مثلاً آثار ص ٧٨ — ٧٩) ، فإنه لا يبالغ في ذلك ، ولا يستعمله إلا في موضعه . وهو يحاول ، كبعض أدباء العرب أن يروّج أحياناً عن قارئ المادة العلمية الجافة التي يعرضها بأن يذكر له طرائف من « حقائق الحكمة » ، كما يقول ، لكي لا يمل خاطره ؛ وهو يصرح بأنه يقصد إلى ذلك قصداً (آثار ص ٧٢ ، ١٨٥) . على أنه فيما يتعلق ببيان البيروني لأراء مختلف الأمم لا ينبغي أن يعزب عن أذهاننا أنه كان يكتب مستعملاً الاصطلاح الذي يعبر عن الفكر

الإسلامي وعن التصورات الإسلامية ؛ وهذا ما نجب مراعاته إذا أردنا أن نقدر
بيانه لآراء المنبذ بنوع خاص . واللهم هذه هو المعنى ، وهو لا يريد النزاع في
الألفاظ (آثار ص ٨) .

ويتجلى اعتدال البيروني واضحاً في منهجه التاريخي الذي تكون له في عصر
مبكر والذي يجب أن يُقدر بالنسبة لمن تقدمه ومن جاء بعده تقدير مقارنة ، لبيان
مكانه في وضع المنهج التاريخي عند علماء العرب وعند علماء الفرس الذين كتبوا
بالربية (قارن ما قوله بما يذكره الطبري مثلاً في مقدمته لكتابه الكبير في التاريخ
وبما كتبه ابن خلدون في مقدمته) . يقرر البيروني أولاً أن كل ما يتعلق بيده
الخليقة وبأحوال الأمم النابرة ، نظراً لبعده عنده وقلة الاعتناء بحفظه وضبطه ،
مَشُوبٌ « بأساطير وتزويرات » ، بحيث ينطبق على أحوال الأمم المنقرضة قولُ
القرآن « ألم يأتكم نبيّ الذين من قبلكم ؟ ... لا يعلمهم إلا الله ! » (الآثار ص ١٤)
ولكن البيروني لا يُسارع إلى رفض كل ما في ذلك من التريب لجرد غرابته ،
بل هو يقف أمام ما يروى من التاريخ القديم موقف الباحث المحتاط ، فيقرر أنه
لا سبيل إلى الحكم على تاريخ الأمم النابرة وأحوالها باستعمال الاستدلال العقلي
أو القياس على المُشَاهَد ؛ فلا مناص إذن من الاعتماد على الأخبار التي يشهد بها
كتاب معتمد على صحته أو التي تلحق بذلك وتتوفر فيها شرائط الثقة « في الظن
الأغلب » (آثار ص ٤ ، ١٤) .

ولكن لا بد من نقد هذه الأخبار والمقارنة بينها ، بعد تنزيه النفس عن
الأسباب الحائلة دون إدراك الحق . ولما كان موضوع الأخبار الصحيحة ليس
كله داخلًا في حدّ الامتناع ، صار الأصل السام في نظر البيروني هو أن الشيء
إذا كان في حدود الإمكان جرى الخبر عنه مجرى الحق ، إلّا إذا شهدت بطلانه

شواهد أخرى (آثار ص ٤ — ٥، ١١٧) . وإنه وإن كان يجب عند الحكم
 ألا ننسى الاعتبار بالشاهد الذي نراه ، فإن للشهادة للعتاد وكذلك التجربة
 المحدودة ليسا مقياسين صحيحين في الحكم على الماضي ، ذلك لأن عمر الإنسان
 قصير لا يكفي لمعرفة كل الأحوال (آثار ص ٥ ، ١٤) ؛ وعدم مشاهدتنا لشيء
 الغريب المحكى في الأخبار للماضية أو عدم وقوعه في زمان أو مكان معينين
 لا يكفي مبرراً لإنكاره ، مثل ما يحكى من طول أعمار القدماء أو كبر
 أجسامهم ، ما دام غير مستحيل في العقل « لأن الحوادث العظام ليست متفقة
 في كل وقت » . وقد يكون في الماضي غرائب ليست في زماننا ؛ فيجب
 أن لا نقيس على الشاهد والعتاد ، لأن هذا في نظر البيروني ضيق في الأفق وتقييد
 بأغلال المؤلف (آثار ص ٧٩ — ٨٣) . ومن أول ما يجب على الباحث أن
 يتحرر من الإلف والتجربة المحدودة . وفي هذا الباب يجد البيروني في بعض آيات
 الكتاب العزيز ما يبين عقلية التقيدين بالمادة الذين يُنكرون ما يحاولون وتقتصر
 همتهم من علم ما وراءه مثل آية : « بل كذبوا بما لم يُحيطوا به » ، وآية :
 « وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إنك قديم » ؛ وهو ذلك يرى من يسلك هذا
 المسلك بأنهم « يُقرّون بما يوافقهم ، وإن أخفق ؛ ويُقرّون بما يخالف عقدهم
 (يعني عقيدتهم) ، وإن صدق » . (آثار ص ٨٣) .

غير أن البيروني ، برغم تحوّلته في الحكم على التاريخ الخارج عن
 نطاق إمكان التحيص ، لا يصدق الأخبار بسهولة ؛ هو الناقد البصير الذي
 يصفه سخاو (Sachau) بأنه قد أعدّه الطبيعة بحسن ناقد ، ويتبين فيه روح
 النقد التي يتميز بها مفكرو القرن التاسع عشر في أوروبا ، والذي يقول عنه

نيبرج (Nyberg)^(١) إنه عند الميل إلى الوضوح والحس الدقيق الذي يليق بالباحث المطبوع . والواقع أن البيروني لا يخلط النث بالسمين ، وهو يترك بيان ما لا يحيط به علمه الإحاطة التامة ، ويعمل ذلك بقوله : « إذ لا يليق بطريقتنا التي سلكتها أن نضيف الشك إلى اليقين ، والجهول إلى المعلوم » (آثار من ٦٨) . وهو أيضاً لا يقبل الكلام للطلق الذي ليس معه حجة تضطر النفس أو برهان تطمئن النفس إليه ، فلا يصدق الأمور التي تُعَلَّل بأسباب غير منطقية أو بأسباب غير واضحة مُطَوَّدة الفعل ؛ فيرفض مثلاً قاعدة تحديد أقصى طول للعمر الإنساني بمائة وعشرين سنة على أساس السنة الكبرى للشمس ، لأنه إذا كان الكواكب من هذا الوجه دخلُ لأمكن أن يعيش الإنسان تسعمائة وستين سنة ، وهي مدة القِران الأعظم .

والبيروني يقرر أن للطبيعة قوانين ثابتة لا تخطئ ، حتى إنه لا يفسر ظهور المخلوقات الشاذة بأنه غلط الطبيعة ، كما يزعم البعض ، بل بأنه ناشئ من خروج المادة من حد الاعتدال في المقدار . وعلى هذا الأساس يرفض البيروني ما يُحكى له من أن الماعري في مدينة من مدن اليهود يفيض يوم السبت ، فتقف الأرحية ، حتى ينقضي يوم السبت ؛ وهو يستند في رفضه لذلك إلى أنه لا يجد له « في الطليسمات » مأخذاً ، لأن مداره على الأيام ، وهي واحدة (آثار من ٧٨ ، ٨٢ ، ٢٨٤) . ولا يتدعه ما يشاهده من فعل الرق والتسلط على الحيوانات بالتماويز ، فيقول إن ذلك تعويد وتدريب (هند من ٩٥ — ٩٦) . وإذا

(١) في مقالة (بالألمانية) : « أبحاث عن المانوية » ، مجلة العهد الجديد — مجلد ٣٤

S.H. Nyberg : Forschungen über den Manichäismus, ٧٤ ص (١٩٣٥)

Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch. Bd. 34 (1935), S. 74.

حُكي له أن بعض العرب يزعم أن ثمّ تزواجاً بين الجن والإنس ، رفض ذلك واعتبره « من السخرية » (آثار ص ٤٠) ؛ هذا إلى أنه يفكر علوم الباطنية بما فيها من تمويه ينسبه أصحابه للنبي ويعتبرونه من أسرار النبوة التي أفضى بها النبي لآله ، كما يرفض كل لجوء إلى القأويلات المبنية على صورة ظاهريّة اتفاقية لا علاقة لها بما يزعمه الزاعمون وراؤها من حقائق ، وذلك مثل قول البعض إن الشريعة كملت بمجيء عيسى عليه السلام ، لأنه جاء فألقى عصاه على عصى موسى ، فصار الشكل هكذا : + ؛ فلو جاء ثالث وألقى عصاه ، لما صح ذلك لأنه لا يصير من الشكل الحاصل إلّا حرف لا (بالعربية طبعا) . ويرى البيروني أن هذا من قبيل ما يتهوس به بعض التأولين من المسلمين ، إذ يشبهون اسم النبي عليه السلام (محمد) بصورة إنسان : الميم نظير الرأس ، والحاء نظير البدن ، والميم نظير البطن والادال نظير الرجلين ؛ ويقول إن هؤلاء القوم يجهلون فن التصوير ، لأنهم يُسوِّون بين مقدار الرأس واليدن وكية الأعضاء الناتئة من جملة البدن ، ويتساءل عن رأيهم في الأسامي التي تشبه صورتها صورة لفظ « محمد » بتقصان حرف أو زيادة حرف ؛ كل هذا مرفوض عند البيروني لأنه يخرج إلى حد الزاح والسخرية ؛ وهو لا يقبل إلّا ما هو محقول ، ولا يرضى عما يفعله أصحاب العقائد من الاستدلال بآثار النفس والطبيعة في المطبوعات على صفوف العقائد ، إذ ليس ثمّ حيلة تجمع بين المقيس والمقيس به والدليل والدلول عليه . أما العلم اليقيني فهو عنده الذي يحصل من إحساسات يؤلّف بينها العقل على نمط منطقي (آثار ص ٦٤ — ٦٥ ، ١٩٦ ، ٢٩٧ ، هند ص ٣٥) .

ورغم معرفة البيروني بتواريخ الأمم وإنتاجاتها العقلية ، خصوصاً الهند ،

فهو يعرف قدر اليونان وفضلهم ، ويعترف بتفوق العلم اليوناني من حيث كمال المنهج والعمق والدقة والتميز بين مادة المعرفة (هند ص ١٢ - ١٣ ، ٥١ - ٥٢) . وهو يقارن دائماً مذاهب الهند بمذاهب اليونان والنصارى والتصوفيين الإسلاميين ويحكم على هؤلاء جميعاً وعلى طريقتهم حكماً صائباً معبراً عن الخصائص العامة .

كان البيروني عالماً بمعنى الكلمة الصحيح ، يعيش للعلم ويعتق بمادة للبحث تدل على سمو عقله من جهة وعلى الاهتمام العالي الذي يليق بالعلماء الحقيقيين من جهة أخرى ؛ هو يشرب إلى وصف بناء الكون وكيفية الفلك وحركاته ، ويُنصب ذهنه في معرفة حسابات الأمم وتأريخهم ، معنياً بضبطها وتصحيحها وباستخراج أصولها ومقاييسها بالمقارنة بينها . ويستطيع القارىء لكتبه أن يقدر مجهوده عند ما يضلّ عقله في الأرقام واستخراجها والمقارنات بينها . وكان البيروني رغم الفسحة في التعمير وجلالة القدر مُكبّاً على تحصيل العلوم وعلى التصنيف فيها « لا تكاد تفارق يده القلم ، وعينه النظر ، وقلبه الفكر إلا في يومى النيروز والمهرجان من السنة ، لإعداد ما تمسّ إليه الحاجة في المعاش » . وكان يعيش للعلم ولا يريد على تأليفه أجراً ؛ فلما ألف القانون المسعودى للسلطان مسعود بن محمود الغزنوى أراد السلطان أن يجيزه ، فأرسل إليه رجل فيل من النقد الفضى ؛ فردّه البيروني ، معتذراً بأنه مُسْتَعْتَن عنه . وكان الأمير شمس الملباني قابوس بن وشمكير - يريد أن يستخلصه لنفسه ويرتبطه في داره ويسلم إليه الأمر والنهى في كل شيء فيها ، فأبى البيروني ؛ وكان هذا الأمير لا يستدعيه ، بل يذهب إليه احتراماً لعلمه . وظل البيروني مترقماً بالعلم متعزّزاً به ، يعلم ويتعلم حتى آخر رمق . فيحكى أنه ، وهو يجود بنفسه وقد حشرج نفسه وضاق به صدره ، سأل صديقاً جاء يزوره عن مسألة في الميراث ، فقال له صاحبه مندهشاً : « أفى هذه الحالة ١٢٢ »

فقال البيروني : « يا هذا ! أودّع الدنيا ، وأنا عالم بهذه المسألة ، ألا يكون خيراً من أن أخلّيها ، وأنا جاهل بها ؟ » .

ولا شك أنه كان للبيروني تأثير كبير وأن كتبه وطريقته وآراءه كان لها أثرٌ فيمن جاء بعده ؛ وإنه ، وإن كان لا يجوز ، من حيث قواعد البحث الصحيحة ، عقد الصلات التاريخية بين المفكرين ولا الإسراف في بيان تأثير بعضهم في بعض ، عند وجود آراء أو عبارات متشابهة ، وذلك لأن عقل كل باحث مستقل إلى حد كبير ، فإنني أحب أن أسجل للبيروني سبقه إلى تحرير موضع النزاع وأنه يكون حول المعنى وحده ؛ فهو كالتزالي لا يريد « للشاحنة » في الألفاظ ، بل يوافق خصومه في العبارات إذا وافقوه في المعاني (قارن الآثار ص ٨ ؛ وتهافت ص ١٠ ، ٥٨ ، ١٠٢) . وهو أيضاً من أول من نفذ إلى معرفة سلطان المادة والإلف على أفكار الإنسان ، بحيث يتعجب مما يألفه ويقفل عن الغريب فيما يقع تحت عينه (الآثار ص ٨٠) ؛ وهذه الفكرة يستملها التزالي كثيراً . ونجد عنده إلى جانب هذا المسأله بعض المسائل الفلسفية ، لعله قد كشف عن بعض الخطأ في تصورها ، كالذي يقرره ، ونجد عنده التزالي ، من أن تفاوت حركات الأفلاك يقتضي تناهيها (آثار ص ٢٦ ، تهافت ص ٣١ وما بعدها) .

أما كتبه ، خصوصاً كتاب الهند وكتاب الآثار الباقية ، فقد كانا مصدرين قيمتين لموضوعها . ويذكر أبو العلاء بعض المعارف التي نقلها له من رحل إلى أرض السلطان محمود . ومن الجائز أن أبا العلاء عرف كتب البيروني ؛ ففي كتاب الآثار الباقية (ص ١٠٠) فكرة تمدد آدم في كل دور زمني وفي كل بقعة من الأرض ، وهي فكرة يرددها أبو العلاء ، مثل قوله (لزوميات ج ٢ ص ٣٣٦) :

جائز أن يكون آدم هذا قبله آدم على إثر آدم

ولا شك أن البيروني كان سُنِّيًّا مستنيرًا ، وهو ، لملوّ كعبه في العلم وليسعة فكره وتفوع معارفه وتفظئه للحدود التي لا يصح أن تتجاوزها أحكام التجربة الإنسانية المعتمدة على المشاهدة ، يتمسك بحقائق الدين العميقة ، فلا يعجبه التأويل المازل للقرآن ولا الإنكار للنحلان — من غير أساس كافٍ — لما يروى من غريب الأفكار . وهو يتمسك بالقرآن ، فيؤايف مثلاً كتاباً جليلاً يسمى « لوازم الحركتين » ، مقتبساً أكثر كلماته عن القرآن (ياقوت ج ٦ ص ٣١١) . ويقول (هند ص ١٣٢) إن القرآن لم ينطق في أمر صورة السماء والأرض وفي كل شيء ضروري ، بما يُخَوِّج إلى تَعَسُّف في التأويل فهو في الأشياء للضرورة معها حذو القذّة بالقذّة ... ولم يشتمل على شيء مما اختلف فيه وأيسر من الوصول إليه .

ويصف البيروني كَيْدَ مُظْهِرِ انتحال الإسلام له وإدخالهم ما في كتبهم فيه وتامديق ذوي القلوب السليمة لهم . وهو في بعض الأحيان يذكر الزنادقة من أصحاب ماني ويذكر الحركات والاتجاهات غير الإسلامية ناقداً لها (راجع مثلاً كتاب الهند ص ٧٦ ، ١٣٢ ، الآثار ص ٢١٠ — ٢١٤ ، ٦٤ — ٦٥) .

ولشخصيته الطريفة نواحٍ أخرى مذكورة في كتب التراجم ؛ منها حبه للدال ، ولكن لأجل الاستغناء عن الناس ، ومنها عُنْفُه في النقد ، كما فعل مع ابن سينا ، ومنها حسن المحاضرة وطيب العشرة . غير أنه ، إذا اقتضى الحال ولزم الاستمراء بمن يستحقه ، خرج العلامة ، الذي يرى أن السفه غير لائق بالفضلاء ، عن حدود ألفاظ العلماء إلى ألفاظ السُّجَّان ؛ ولكنه كان ، على أي حال ، « خائفاً في العاطة عفيفاً في أفضاله » (ياقوت ، ج ٦ ص ٣١١) . ورسالته البيروني ، في فهرست كتب الرازي ، ؛ وهذا شأن كثير من العلماء والأدباء الذين يعرفون

الحدود بين ما يعلمون وما يفعلون ، كما يقول جوته (Goethe) : « لا أعرف جريمة
لا أستطيع ارتكابها » .

هذا هو البيروني ، العالم المجتهد في علمه الضنين به وبشرفه عن الأغراض
وعن الاجتال ، الذي يقول عن نفسه بحق :

بجهد شأوتُ السالفين أئمة فاقتبسوا في العلم مثل اقتباسيا
فأركوا للبحث عند معالم ولا احتبسوا في عقلة كاحتباسيا

ه - ابن الهيثم^(١)

١ - تحول الحركة العلمية نحو الغرب :

لم تلقَ الفلسفة النظرية بعد أيام ابن سينا وأصحابه كبيرَ هناية في شرق الإمبراطورية الإسلامية ، واضطرت اللغة العربية إلى التخلّي من مكانها في الحياة وفي الأدب للغة الفارسية . على أنه إذا كانت اللغة الفارسية أقلّ من العربية ملائمة للمباحث المجردة في المنطق وفي الإلهيات ، فإن هذا لم يكن له الشأن الأول في تقليل العناية بالبحوث النظرية ؛ بل يرجع ذلك إلى أن أحوال الحضارة كانت قد تغيرت ، وتغيرت معها المسائل التي من شأنها أن تثير عناية الناس . وأخذت مسائل الأخلاق والسياسة تقبوا للسكان الأول شيئاً فشيئاً ، من غير أن تتصور بصورة جديدة . وكان المتقنون ، في عصر الأدب الفارسي الجديد ، يجدون ما يرضى حاجتهم إلى الحكمة في أشعار ينزع بعضها إلى الفكر الحرّ والتمرد على

(١) راجع ما كتب منه في دائرة المعارف الإسلامية ؛ وتمة سوان الحكمة لبيحى ط - لا مور ١٣٥١ م ص ٧٧ - ٨٠ ؛ ونزهة الأرواح للصهرزورى (مصور بمكتبة الجامعة ص ١٨٦ - ٢٨٨) ؛ وتاريخ الحكماء للقفلى (طبعة ليتزج ١٢٢٩ م ص ١٦٥ - ١٦٨) ، ونجد أوسع ترجمة له عند ابن أبي أسيمة ج ٢ ص ٩٠ - ٩٨ - راجع ما كتبه بروكلمان عنه ج ١ ص ٤٦٩ - ٤٧٠ ، وللحق ج ١ ص ٨٥١ - ٨٥٤ ، لدى أسماء كتبه وللوجود منها وما كتب عنه . وراجع للمعرفة به باختصار المحاضرات التي ألقىته منه في جامعة القاهرة في ٢١ ديسمبر ١٩٣٩ ، ط . القاهرة ١٩٤٠ وكذلك المحاضرات التي ألقاها منه الأستاذ مصطفى خليل بكلية الهندسة ط . القاهرة ١٩٣٩ . أما آخر وأوفى وأقيم بحث عن ابن الهيثم فقد قام به هذا الأستاذ الجليل مبيناً فيه قيمة ابن الهيثم في العلم ، وذلك في كتابه الكبير المسمى : الحسن بن الهيثم ، وهو جزءان ظهر عام ١٩٤٢ ، ١٩٤٣ ، وله رسالة قصيرة في تزيين الدائرة ، ضمن مخطوط رقم ٤٨٣٢ بمكتبة الماسوفيا ورقة ٤٠ و ٤١ و .

الآراء الدينية ، وتطلب على معظمها النزعة الصوفية^(١) .
وقد أخذ بعض الحركة العلمية يتحول من بغداد إلى الغرب ، وذلك منذ
القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) وقد رأينا القاراجي في الشام ، والسعودي
في مصر ، وقد صارت القاهرة ببغداداً ثانية .

٢ - حياة ابن الهيثم ومؤلفاته :

ونجد في القاهرة ، في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس من
الهجرة) ، رجلاً من أعظم الرياضيين والطبيين في المصور الوسطى ، وهو أبو علي
محمد بن الحسن بن الهيثم^(٢) . كان ابن الهيثم من عمال الدولة في البصرة ، مسقط
رأسه^(٣) ؛ وقد أفرط في الثقة بصلاحيته معارفه الرياضية للتطبيق العملي ، فقال :
إنه يستطيع أن يعمل في ماء النيل عملاً يحصل به النفع في كل حالة من حالاته من
زيادة ونقص ؛ فلما استدعاه الخليفة الحاكم لهذا الغرض تحقق بعد وصوله ومعاينته
للنيل أنه أخطأ فيما وعد به ، وأن الأسر لا يعيش على موافقة مراده . فاعتذر
لحاكم ؛ ثم إن الحاكم ولأه بعض الدواوين ، فقبل ذلك رهبة لا رغبة . وخشى
طيش الحاكم ، فتهلص بإظهار الجنون والخيال إلى أن مات الخليفة عام (٤١١ هـ -

(١) لعل المؤلف يقصد أنواع الإلهام التي ظهرت في شعر الرباعيات ، كالتي نسب للخيام
من جهة وأشعار متصوفة الفرس من جهة أخرى ، مثل سعدى وغيره .

(٢) يُذكر ابن الهيثم في الكتب اللاتينية باسم Alhazen ، ولذا صح ما يقوله ابن أبي
أسيبعة من أنه كان في الثالثة والسبعين من العمر في عام ٤١٧ هـ فإن ميلاد هذا العالم يقع حوالى
٢٥٤ - ٢٦٥ م .

(٣) ابن أبي أسيبعة ج ٢ ص ٩٠ .

(١٠٢١ م) ^(١) . ولما تحقق ابن الهيثم من وفاة الحاكم أظهر للنقل وانقطع إلى الاشتغال بالعلم والأدب إلى أن مات في عام ١٠٣٨ م ^(٢) .

وكان أكبر نشاط ابن الهيثم محصوراً في الرياضيات وتطبيقاتها ؛ وكان — إلى جانب هذا — كثير الاشتغال بمؤلفات أرسطو وجالينوس ، غير مكثف بدراسة الكتب الطبيعية منها . ويعترف ابن الهيثم بأنه لم يزل ، منذ عهد الصبا ، مُرَوِّباً في اعتقادات الناس المختلفة ، وكان متشككاً في جميع ذلك ، موثقاً بأن الحق واحد ، وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه ، فخاص في ضروب الآراء والاعتقادات ، فلم يحظَ بيقين ؛ فرأى أنه لا يصل إلى الحق إلا من « آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية » ^(٣) ، أعني من الإحساسات التي يهذبها التفكير للنطق . والبحث عن هذا الحق هو الغاية التي كان يقصدها ابن الهيثم من دراسة الفلسفة . وعنده أن الفلسفة ينبغي أن تكون أساساً تقوم عليه العلوم جميعاً ^(٤) . وهو يقول إنه لم يجد الفلسفة إلا في كتب أرسطو ، لأن هذا الفيلسوف — في رأى ابن الهيثم — أحسن من عرف كيف

(١) راجع استعفاء الحاكم له وخذلان ابن الهيثم في المصدر للتقدم . وقد أضفت إلى كلام المؤلف ما يجمله مطابقاً للنصوص .

(٢) مات بالقاهرة في حدود عام ٤٣٠ هـ أو بعدما بقليل — ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١ ، والفقطي ص ١٦٨ وكتبة صوان الحكمة للبيهقي طبعه لاهور ١٣٥١ هـ ص ٧٧ ، على أن الفقطي يقول إنه رأى بخط ابن الهيثم جزءاً في الهندسة كتبه في سنة ٤٣٢ هـ .

(٣) يجد القاري كلام ابن الهيثم في هذا عند ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١ — ٩٣ . ومما تحسن ملاحظته أن ابن الهيثم كان يبتنى من وراء طلبه العلوم الحق التي يقربه من الله ؛ وتجهه ينزع في تفكيره نزعة دنيوية ؛ بل نجد له مشاركة في علم الكلام ، فهو يرد على رأى الرازي في الإلهيات والنبوءات ؛ وله كتاب في إثبات النبوات ؛ وألف في الرد على ابن الراوندي وعلى رأى المعتزلة في أصل الصفات وفي الوجود والوحد ، وغير ذلك .

(٤) له رسالة في أن جميع الأمور الدنيوية والدينية هي نتائج العلوم الفلسفية .

يربط الإحساسات ويوحد بينها لتصير معرفة عقلية ؛ ولذلك شرع يطالع كتب أرسطو ويشرحها بشغف عظيم ، وغبّة منه في أن يفهم الناس ، ورياضة لفكره ، وليجده في ذلك ذخراً وعزاء لوقت شيخوخته^(١) . والظاهر أن الأيام لم تحفظ لنا شيئاً من ثمرة هذه الجهود^(٢) .

وأكبر كتب ابن الهيثم هو « كتاب المناظر » الذي انتهى إلينا مقترجاً ومُهذَّباً باللغة اللاتينية^(٣) . ونرى من هذا الكتاب أن ابن الهيثم كان مفكراً رياضياً ثاقب النظر ، يعالج تحليل المفاهيم العلمية والظواهر المادية حتى أن أحد علماء الغرب في القرن الثالث عشر (فيثلو Witelon) استقاع أن يبسط هذا الموضوع كله على نمط أقرب إلى الطريقة العلمية ؛ ولكن ابن الهيثم يَفْضِلُه في دقة للملاحظة في الجزئيات^(٤) .

(١) ابن أبي أسيمة ج ٢ ص ٩٣ .

(٢) ذكر ابن أبي أسيمة لابن الهيثم حوالي مائتي رسالة في الطب وفي فروع الفلسفة منها كتاب المناظر ، وقد ترجمه إلى اللاتينية F. Risner عام ١٥٧٢ م ، ورسالة في الفلك ، ترجمها إلى اللاتينية أيضاً Oerhard of Cremona . ويذكر H. Suter في دائرة المعارف الإسلامية بعض كتب ابن الهيثم (كتاب في كيفية الأظلال ، وكتاب في المرايا المحرقة بالأمواج ، وكتاب المرايا المحرقة بالدوائر ، وكتاب أصول للمساحة وغيرها) التي ترجمت إلى الألمانية ونشرت منذ ١٩٠٧ فصاعداً .

(٣) يقول H. Suter إن هذا الكتاب أثر تأثيراً عظيماً في دراسة علم المناظر أثناء القرون الوسطى من عهد روجر بيكون (Roger Bacon) إلى عهد كبلر (Kepler) .

(٤) وقد نقل البيهقي في كتبه صواباً المسكدة (ص ٧٩) كلمات قليلة عن رسالة لابن الهيثم هنا نصها : « تخيلنا أوضاعاً ملائمة للحركات السماوية ؛ فلو تخيلنا أوضاعاً أخرى غيرها ملائمة أيضاً لتلك الحركات لما كان من ذلك التخيّل مانع ، لأنه لم يتم البرهان على أنه لا يمكن أن يكون سوى تلك الأوضاع أوضاع أخرى ملائمة متناسبة لهذه الحركات » . ومن أسف أن قصر هذا النص الذي يظهر أنه عظيم الأهمية لا يسمح باستنتاج كبير ، وابن الهيثم يلقب على كل حال بأنه « بطليموس الثاني » .

٣ - الإدراك والحكم :

وتفكير ابن الهيثم متأثر بالرياضيات تأثراً تاماً . وجوهر الجسم ، في رأيه ، يتقوم من مجموع صفاته الجوهرية ، كما أن الكل يتقوم من مجموع الأجزاء ، وكان أن المعنى الكلى يتقوم من مجموع الصفات الدانية^(١) .

والذى يعنيننا بنوع خاص في علم المناظر هو ملاحظات ابن الهيثم النفسية في كيفية الإبصار ، وفي الإدراك الحسى جملة ؛ وابن الهيثم يوجه اهتمامه هنا إلى تحليل الإدراك إلى عناصره المختلفة وإلى بيان أن الإدراك يتألف من درجات ، وأنه يستغرق زماناً .

فالإدراك يتركب من : (١) الإحساس ؛ (٢) مقارنة إحساسات كثيرة ، أو مقارنة الإحساس الحاضر بالصورة التى تكونت على التدرج في الحافظة بفعل إحساسات سابقة ؛ (٣) الحكم الذى نعرف به أن الإحساس الحاضر مماثل للصورة التى في الحافظة ؛ والمقارنة والحكم ليسا من فعل الحواس ، لأن الحواس منفعة لحسب ، بل هما من شأن العقل الذى نحكم به على الأشياء . وجميع خطوات الإدراك تحدث من غير أن نشربها في المادة ، أو بحيث نشربها ببعض الشعور ؛ ولا يصير الإدراك إلى مجال الشعور إلا بالروية . ولا يمكن تحليل الإدراك للبيسط في ظاهره إلى عناصره الأولية إلا بالروية أيضاً .

(١) يقول ابن الهيثم : « كل معنى يوجه في جسم من الأجسام الطبيعية ، ويكون من اللغز التى بها تقوم ماهية ذلك الجسم ، فإنه يسمى صورة جوهرية ، لأن جوهر كل جسم إنما يقوم من جملة جميع اللغز التى في ذلك الجسم التى هي غير مفارقة له ما دام جوهره غير متغير ما عليه » (كتاب فلسفة الضوء مطبعة مصر ١٣٣٦ ص ١٧) .

وعملية الإدراك تحصل بسرعة عظيمة ؛ وكلما زاد تعوُّد الإنسان ، وتكرَّر الإدراك ، قَوِيَ بذلك رسوخُ الصورة للعطية في المحافظة ، وزادت سرعة حدوث المعرفة أو الإدراك . والسبب في هذا أن الصورة الموجودة في النفس من قبل تساعد على سرعة الإحساس الجديد ، حتى لقد يحسب الإنسان ، بعد طول المران ، أن الإدراك فعل لا يستغرق زماناً ؛ ولكن هذا غير صحيح . لأن كل إحساس يصحبه تغيُّر في الكيف ، محله عضو الحس ، وهو يحتاج إلى زمان . ولا يقتصر الأمر على هذا ، بل لا بدَّ أن تمضي فترة من الزمان يستغرقها انتقال الإحساس في طول الأعصاب . والدليل على أن إدراك اللون يستغرق زماناً ، هو دائرة الألوان المتحركة ؛ فنحن لا نرى فيها إلا لونا مختلطاً ، لأن سرعة دوراتها لا تبلغ لنا وقتاً ندرك فيه كل لون من ألوانها على حدة .

ويرى ابن الهيثم أن المقارنة والحكم هما المنصرمان النفسانيان اللذان في الإدراك ؛ أما الإحساس فمردّه إلى الجسد ، وعضو الحس لا شأن له إلا بالانفعال ، وكل إحساس فهو ، في الحقيقة ، ضرب من الألم ؛ ولكنه لا يبلغ ، في العادة ، حداً يجعلنا نشعر به ؛ فإذا قَوِيَ الأثر الذي يحدثه الإحساس شعرنا بالألم ، على نحو ما يحدث عند وقوع نور ساطع على العين . ولا يجوز أن تُضاف صفة اللذة إلا للإدراك التام ، أي للمعرفة التي تتصور فيها مادة الإحساس بصورة نفسية . والمقارنة والحكم هما ، في الحقيقة ، حكم واستنباط لا نشعر بهما . وإذا اختار الطفل من تفاحتين أجملهما ففي فعله هذا استنباط ، وكل إدراك للعلاقة بين شيئين استنباط أيضاً ؛ فهو أنه لما كان الحكم والاستنباط يحصلان بسرعة ، فكثيراً ما يخطئ الإنسان في هذا الباب ، وكثيراً ما يحسب أن القضايا

الأولية أحكاماً لا نصل إليها في الحقيقة إلا من طريق الاستنباط . ولذلك يجب على الإنسان أن يكون حذراً في كل ما يُلقى عليه في صورة قضايا أولية ، فيتنبه ليرى أصله ، قد يكون مستنبطاً من شيء أبسط منه .

٤ - أثر ابن الهيثم :

لم يكن لدعوة فيلسوفنا هذه ثمرة كبيرة في الشرق . ولنا نذكر أن ابن الهيثم كَوّن شبه مدرسة في الرياضيات والفلك ؛ ولكن فلسفته الأرسطائية لم تجد من يمشقها إلا القليلين . ولا نعرف من تلاميذه غير واحد يُعَدُّ من الفلاسفة ، هو أبو الوفاء مبشر بن فاثك القائد^(١) ، وهو أحد أسراء مصر ؛ وقد ترك لنا في عام ١٠٥٣ م كتاباً يشتمل على أمثال حكيم وعلى حكايات من أخبار الفلاسفة ، وغير ذلك^(٢) . ونكاد لا نجد في كتابه شيئاً يمكن اعتباره من التفكير المبتكر ؛ وربما يصلح كتاباً للتسلية . وقد وجد أهل القاهرة بعد ذلك ما يرضيهم في حكايات ألف ليلة وليلة ، فوق ما وجدوا في مثل ذلك الكتاب . وقد كاد الشرق ينسى ابن الهيثم ، بيد أن اسمه هو وكُتِبَ بالزندقة . ويخبرنا أحد تلاميذ الفيلسوف الإسرائيلي ابن ميمون^(٣) أنه كان يفتاد تاجراً ، أيام

(١) معجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٢٤١ طبعة مرجعيات ؛ وابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٨ - ٩٩ ؛ والتفطلي ص ٢٦٩ طبعة لينتزج ١٧٢٠ هـ ؛ وقول التفطلي إنه كان في آخر المائة الخامسة .

(٢) ربما يقصد المؤلف كتابه للسمى « مختار الحكم ومحاسن الكلام » ، انظر Brockelmann I, 459 وأيضاً مجلة Orientalia, 1935, p. 305 .

(٣) هو الحكم يوسف السني الإسرائيلي .

أُحرقت كتبُ أحد الفلاسفة^(١) (توفي عام ١٢١٤ م) ؛ وقد أحضر لها خطيبٌ ،
ونُصب له منبرٌ ليُشرف على إحراقها . فلما وصل إلى كتاب الهيئة لابن الهيثم
أشار إلى الدائرة التي مثل بها الفلك ، ووصفها بأنها السماوية الدخياء ، والنازلة
السما ، والمصيبة العمياء . وبعد تمام كلامه خرّقا وألقاها إلى النار .

(١) هو عبد السلام بن عبد القادر بن أبي صالح الجيلّي البغدادي المعروف بالوكن ؛
ارجع إلى ترجمته في أخبار الحكماء القفطي ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، طبعة لبيّزح ١٣٢٠ هـ .

هـ - نهاية الفلسفة في المشرق

١ - الغزالي^(١)

١ - علم الكموم والتصوف :

رأينا فيما تقدم أن الحركة الكلامية في الإسلام تأثرت بالفلسفة تأثراً قوياً ؛ فالتكلمون من المنزلة ، بل من خصومهم ، أخذوا من كتب الفلاسفة آراءهم ومفاهيم الأدلة التي كانوا يؤيدون بها مذاهبهم ، أو يحاربون بها مذاهب

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (بتحديد الزاوي ، نسبة إلى غزال ، على طريقة أهل خراسان ؛ وذلك أن والده كان يشتغل بنزل الصوف ، وأو من غير تحديد ، نسبة إلى بلد يسمى غزاة ، كما نقل عن السمعاني في الأنساب ، راجع ترجمة أبي القتوح الغزالي ، أخى الإمام الغزالي ، في الجزء الأول من وفيات الأعيان لابن خلكان ، ص ٤٩ ، طبعة القاهرة ١٢٩٩ هـ) ، من أكبر مفكري الإسلام ، وله أثرهم في الابتكار . كان قتيلاً متكلماً صوفياً ، وهو جليل من أبطال الإسلام المخالفين الذين تاضلوا عنه ، وذلك يسمى حجة الإسلام ؛ فقد رد على كثير من المخالفين ، فألف في الرد على الباطنية ، الذين يسبون « أهل التسليم » لقولهم بضرورة مسلم معصوم ، كتاب فضائح الباطنية (نضرة جوفه زهير) ، وألف كتاباً في الرد على الإباضية (نضرة بريقتل) ، وثالثاً في الرد على النصارى سماه : « الرد الجليل للإلهية عيسى بصرى الإنجيل » ، وذلك بعد دراسة هذه المذاهب كلها . وأكبر ردودهم شأناً ، وأعمداً متناً أيضاً ، هو كتاب تهافت الفلاسفة ، وهو عمل عظيم لا يخلو من قيمة فلسفية ، لأنه ثمرة دراسة عميقة ، وتفكير طويل ، ولأنه يبين المسائل الكبرى التي كانت محل خلاف بين الدين والفلسفة . ويعد اختيار هذه المسائل وطريقة عرضها ، وتعميم الأسس التي تقوم عليها مذاهب الفلاسفة ، هذا إلى كثرة الافتراضات والتدقيق في وضعها ، على طول نظر في الفلسفة . وقد يلوح في ثنايا ذلك شيء من الابتكار . انظر ما كتب عن الغزالي في دائرة المعارف الإسلامية ، ومقدمة الأب بويج (Bouyges) التي كتبها لنشره لكتاب التهافت (بيروت ١٩٢٧) ، وهي لفرة جيدة قدم بها للباحثين أجل خدمة . ولا أريد زيادة التعليقات عن الغزالي لأنني أعد لنشر كتاباً عنه .

خصومهم . وهم لم يأخذوا من تلك الكتب إلا ما احتاجوا إليه ؛ أما غيره فلم يترضوا له ، أو هم حاولوا إبطاله ، فأدى ذلك إلى ظهور كتب كثيرة يُقصد بها محاربة مذهب فلسفي بعينه أو فيلسوف بعينه ؛ ولكن لم يحاول أحدٌ ، قبل النزالي ، أن يَشَنَّ على جملة المذاهب الفلسفية ، التي قامت في المشرق على أساس من الفلسفة اليونانية ، غارة تستند إلى أصول عامة ، وتقوم على دراسة عميقة^(١) .

(١) قام المسلمون منذ أول اتصالهم بالأفكار الأجنبية وتطابقها بالفتح من دينهم ، وخير من ذب عن الإسلام في القرون الأولى ثم الفترة التي ألبوا أحسن بلاء في إبطال مذاهب المخالفين من تنوية على اختلالهم (منافية وديمانية) ومذاهب الدهرية (انظر ما تقدم من ١٥٢ — ١٥٤) . وخير من رد على المخالفين ولا سيما الفلاسفة هو إبراهيم النخعي ؛ فقد رد على مذهب أنبا ذوقليس وعلى القائلين بالزواج وعلى أرسطو وعلى القائلين بقدوم حركة الكواكب (ولانظام برهان على إبطال هذا القول لريب من برهان النزالي ، ولله أصل برهان أبي حامد . انظر كتاب الانتصار للخياط من ٣٥ — ٣٦ ، وكتاب التهافت لطبعة بيروت من ٣١ — ٣٢) . ومن أكبر من رد على المخالفين القاضي أبو بكر الباقلائي للتوفيق عام ٤٠٣ هـ ، في كتابه المسمى « التمهيد في الرد على الملاحدة المطلقة والرافضة والحوارج والمعتزلة » (وقد لعمرنا منذ حين قريب) ، فقد رد فيه على الدهرية والنصاري وغيرهم ، ولا أشك في أن النزالي عرف هذا الكتاب ؛ فإن فكرة الخلق بفعل إرادة قديمة « على سبيل التراتي » هي فكرة الباقلائي . ونستطيع التيقن من هذا إذا قرأنا كتاب التمهيد من ٥٣ وكتاب التهافت من ٢٦ . ولكن النزالي يقول (المنقذ من الضلال من ٧ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ) : « إن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم لوقوف على منتهى علومهم ، ولم يكن ما جاء في كتب المتكلمين « إلا كلمات مطبوعة مبدعة ظاهرة التناقض ، لا يُظن الاغترار بها بفاصل حامي فضلا عن يدعي دلائق العلوم » ؛ وهو يؤكد في في المنقذ (من ٨) وفي مقدمة « المقاصد » أنه لا يقف على فساد علم من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوى أعلم الناس به ، بل يزيد عليه ويطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من خور وفائلة ؛ وعنده أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رى في عماية ؛ لذلك أراد النزالي أن يدرس مذاهب الفلاسفة دراسة عميقة قبل إبطالها ، وقد يكون يافته لهذه المذاهب من أحسن المراجع لمرقتها في بعض النقط .

على أن السبل الذي نهض له النزالي كانت له ناحية إيجابية أيضاً^(١) .
فكان هناك علم الكلام ، يريد أن يقرب العقائد الدينية إلى العقل ، بل يريد
أن يلخص لها أداة عقلية :

ولكن كان إلى جانبه طريق الصوفية الذين يرمون إلى تذوق تلك العقائد
من طريق القلب ؛ فلا يريدون البحث فيها على منهاج العقل ، ولا يريدون إقامة
البراهين عليها ، بل كانوا يسمون إلى تذوقها وجعلها حالاً للنفس .

ولما كان يجب أن تبلغ العقائد الدينية أسنى درجات اليقين ، فقد تساءل
الناس في أمرها : أمي معارف ينبغي أن تدر على التوصل إليها بالاستنباط من
معارف أخرى ؟ أم يجب أن تكون بهدديات أو مبادئ عقلية يثق بنفسها ،
لا تقبل برهاناً ، ولا يعوزها مثل هذا البرهان ؟ ولكن للبادي والبهديات
العقلية لا بد أن يسلّم بها الناس جميعاً متى عرفوها ؛ وبما أنه ليس بين الناس
إجماع في أمر العقائد الدينية ، فهي ليست مبادئ عقلية أولية ؛ لأنه لو قيل إنها
كذلك لتساءل البعض من أين ينشأ الكفر إذن ؟

وبدا للكثيرين أن المخرج الوحيد من مثل هذه الشكوك هو أن يميلوا

(١) يصرح النزالي في التفاهات أنه لا يريد إلا عدم مقامات الفلاسفة ، وإظهار ما فيها
من تناقض وعجز وعلوّ ؛ كما يصرح أنه لا يهدف فيه إثبات المنهج الذي يتبعه هو ؛ وهذه
هي الناحية السلبية النقدية . أما الناحية الإيجابية الإيمانية ، فهي أن النزالي ، بإظهاره نساد
مقامات الفلاسفة وقصور أدلتهم ، يريد أن يقرر لغة بضاعة العقل في معرفة مسائل الرواية
(طرد التفاهات ص ١٢١ ، ١٧٧) وذلك ليهدى هوس الناس إلى الإيمان على الدين وعلى
الصوف ؛ ومباركة أدق أراد أن يوجههم إلى الرجوع إلى القلب (أو الروح) الذي يدرك
الحقائق الإلهية بالتوق والكشف بد تصفية النفس بالعبادات والرياضات الصوفية — راجع
كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء . على أن العقل عند النزالي مهمة لا شك فيها ، وهي
إدراك التناقض في الآراء والتضارب النظرية ، واستبعاد الأحكام المتناقضة من ميدان العلم
وميدان الآراء الدينية .

الموّل في الإيمان بعتائد الدين على نور يُشرق في النفس من مصدر فوق طور العقل ؛ وقد ظهر هذا الانجاء عن غير شعور في أول الأسر ، وذلك في اندفاع صوفي ، كثيراً ما كان ينشأ عنه عدمُ العناية بمباحث الفقه والكلام . ثم جاء الغزالي ، فأخذ بنصيب من هذه الحركة أيضاً ، وتناول ما سبق إلى وضعه السالبة^(١) والكرامية^(٢) ، وهما فرقتان تخالفان للمعتزلة ، فيسطله ووضعه على أساس واسع ، وصار التصوف ، عند جمهور المسلمين ، منذ أيام الغزالي ، دعامة يقوم عليها صرحُ العلم وتاجاً على مقبرته .

٢ — حياة الغزالي :

وتاريخ حياة الغزالي^(٣) عجيبٌ في بابه . ويتحتم علينا أن نتعمق في معرفته ، إذا أردنا أن نفهم ما كان لهذا الرجل من تأثير .

ولد الغزالي في طوس ، من أعمال خراسان ، عام ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ — ١٠٥٩ م) أو ٤٥١ هـ (١٠٥٩ — ١٠٦٠ م) ؛ فهو مواطن للفردوسي ، شاعر الفرس العظيم . وكما أن شخص الفردوسي شاهدٌ على ما كان للأدب الفارسية

(١) جماعة صوفية سنية تألفت في البصرة في القرنين الثالث والرابع من الهجرة ، أسسها سهل التستري (المتوفى عام ٢٨٣ هـ) ، وصميت باسم أكبر تلاميذه ، وهو أبو عبيدة محمد بن سالم (المتوفى عام ٣٥٠ هـ) — انظر مقالة الأستاذ هاسينيون من السالبة في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) ارجع إلى كتاب الملل والنحل ص ٧٩ وما بعدها لتعرف مذهب الكرامية ، على أن الغزالي يذكر الكرامية في كتاب التهافت في معرض النقد — تهافت ص ١٣ ، ٢٣٤ م (لا) .

(٣) ارجع إلى أوسع ترجمة للغزالي في كتاب طبقات الشافعية للسبكي (ج ٤ ص ١٠١ — ١٨٢) ، وإلى مقدمة المرخزي لسكتابه : « تحاف المادة المعنوية بفرح أسرار الحياة ماوراء الدنيا » (ج ١ ص ٢ — ٥١) .

من مجد قديم ، فقد قُدِّرَ للنزالي أن يكون عند جميع من جاء بعده من المسلمين
« حُجَّةُ الْإِسْلَامِ وَزَيْنَ الدِّينِ » .

وكانت الثقافة الأولى التي تلقاها النزالي بعد وفاة والده ، في بيت صديق
له متصرف^(١) ، ثقافة واسعة عامة ، أوسع من أن تكون ثقافة عامة مقصورة
على أمة معينة . وقد وهب هذا الفتي عقلاً جَوَّيًّا قوى الخيال ، لا يرضى
بأى قيد يثقله . ولم يطمئن إلى تفريعات الفقهاء وتدقيقاتهم بما فيها من تكلف ،
ولا إلى ما فيها من صيغ دقيقة ، بل كان يحدِّث ذلك علماء دنيويًا ، فطوى عنه
كشعاً ، وأراد أن يضر روحه في معرفة الله .

ثم درس علم الكلام في نيسابور على إمام الحرمين (المتوفى عام ٤٧٨ هـ —
١٠٨٥ م)^(٢) . واصل النزالي كان قد بدأ يمتد ويُدْرَس ، ولعل الشكوك
أيضاً كانت قد بدأت تنطرق إلى علمه أثناء هذه المدة . ثم وفد على نظام
الملك^(٣) ، وزير السلطان السلجوقي ، وظل عنده ، حتى أُسند إليه منصب
التدريس في بغداد عام ٤٨٤ هـ — ١٠٩١ م .

وفي أثناء ذلك اشتغل متعمِّقاً في تحصيل الفلسفة . ولم يكن الذي حمله على
دراستها مجرد شغف بالملم ، بل هو شوق قلبه الذي كان يريد الخروج من الشكوك التي
كان يثيرها عقله . ولم يكن يحاول الوصول إلى معرفة تكشف له أسرار ظواهر

(١) طبقات السبكي ج ٤ ص ١٠٢ .

(٢) هو أبو المال عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب ... الجويني ،
ولد عام ٤١٩ هـ وتوفى عام ٤٧٨ هـ .

(٣) هو أبو علي بن الحسن بن علي بن محمد بن أبي الأوسى ، (ولد عام ٤٠٨ هـ ، وتوفى
عام ٤٨٥ هـ ، وزير السلطان السلجوقي ألب أرسلان .

الكون ، ولا كان يرى إلى تزايد تفكيره ؛ بل قد كان يفسد طمأنينة القلب ، وتذوق الحقيقة العليا .

وقد درس مصنفات الفلاسفة ، ولا سيما الفارابي وابن سينا ، دراسة وافية ، وقد ألف مختصراً جامعاً في الفلسفة ، وذلك طبقاً لمذهب ابن سينا في الجملة . وهو في هذا الكتاب يقرر الآراء الفلسفية بقرير الباحث العلمي ، ويمكينا على وجهها ، غير متعرض لما فيها من حق أو باطل في رأيه ، وقد يلوح فيه شيء من الرضا عن مباحثها^(١) . ولكن النزالي كان وهو يقرر مذاهب الفلاسفة ، ينوي أن يُعقِبَ ذلك بتفنيدها وإبطالها . وقد قال ذلك في أول الأمر ليريح ضميره من تبعية التعرض للفلسفة ، ثم جاهر به بعد ذلك حيناً ووجه إليه القوم . وقد ظهر هذا التشنيد المشهور بعد قليل من الزمن ، وهو كتاب « تهافت الفلاسفة »^(٢) .

(١) هذا هو الكتاب المسمى « مقاصد الفلاسفة » ؛ على أن النزالي يصرح في أوله أنه لا يريد من بيان مذاهب الفلاسفة فيه إلا أن يكون مقصداً لإبطالها .

(٢) كانت كلمة « تهافت » محل تفسيرات شتى ، وقد ترجعها الباحثون الأوروبيون بكلمات كثيرة ، معظمها يتضمن معنى التساقط المتتابع والانهيار ؛ وبعضها يتضمن معنى التناقض ، وضمت التماسك والانسجام ؛ فنها باللاتينية Destructio ، و Ruina (الهدم) ؛ والإنجليزية Destruction (الهدم) ، Collapse (سقوط) ، Disintegration ، (تحكك) ، وبالفرنسية : Chute و Ecroutement و Effondrement (تساقط) ، و Sottise (حق) و Vanité (فرور أو جلال) : Incohérence (تناقض أو للة التماسك) ، وبالألمانية : Zusammensturz (التهدم مآ) ، و Uebereinanderstürzen (التساقط شيئاً فوق شيء) . ومختار الأب بويج (Bouyges) في مقدمته لكتاب التهافت ، بعد ذكر هذه الترجمات وغيرها ، كلمة : Incohérence من غير معارضتها بغيرها . وقبل أن يبين للمنى الدقيق لهذه الكلمة يحسن أن نذكر معناها مأخوذاً من كتب اللغة . نجد في القاموس المحيط لفيروز آبادي ، وفي لسان العرب لابن منظور ، وفي أساس البلاغة لزمخشري ، وفي تاج المروس لسيده المرتضى ، وفي الصعاح للجوهري : هفت الشيء هفتاً تطاير لحفته ؛ وتهافت القراش في النار تساقط ؛ وتهافت الثوب تساقط ويل ؛ وتهافت الناس في الشيء تساقطوا ، وأكثر ما يكون في العمر ؛ وهفت هفتاً ، تكلم كثيراً بلا روية ، ولا إمال فسكر ؛ وهفت الكلام الكثير الذي لا روية = (٢١ - ظهفه)

فيه ، والحق الوافر ، والمفاتح الأحق ، والمهفوت للتصير . وقد رأيت في كتاب الحيوان
لملاحظ أنه يستعمل عبارة : تهافت الفهم بمعنى تفرقت أجزاؤه ، وتبرأ بعضها من بعض
(حيوان ج ٥ ص ١٢) ، وعبارة تهافت الأصحاب بمعنى تصاحك (ج ٢ ص ٨٥) ،
ويستعملها أيضاً بمعنى الفساد وأعمال القوة .

والنزالي يستعمل لفظ تهافت مضافاً إلى الفلاسفة حيناً (مقدمة المقاصد ، وتهافت
ص ١٣ ، ٧٨ ، ١٧٩) ، ومضافاً إلى كلامهم ، أو سالكهم ، أو عقيدتهم حيناً آخر
(تهافت ص ٦ ، ١٨١ ، ٣٠٨) ، وهو يقرن كلمة تهافت بكلمة تناقض ويجز ، ويكرر القول
بأن فخره من كتاب « تهافت الفلاسفة » بيان تناقض كلماتهم ، وهدم مفاهيمهم .

والعلامة الأسباني پلاطوس (Miguel Asin Palacios) بحث جيد في معنى كلمة تهافت
في كتب النزالي وابن رشد (Sens du mot Tchafot dans les oeuvres d'El Ghazali et d'Averroès, Revue Africaine, Alger, 1906, p. 185-203)
عند الباحثين قبله ؟ ثم يستند على تاج العروس ويستنتج أن معنى كلمة تهافت ، بالنسبة للإنسان
والحيوان ، ليس معناها التسلط ، بل التسرع في الكلام بلا روية ولا إعمال فكر ،
والتسرع ل عمل شيء يلحق بصاحبه ضرراً ؟ ثم يرجع پلاطوس إلى كتاب الإحياء ، فيرى
كلمة تهافت ترد في هذه البيارات : (١) « وأما التهافت في الكلام ، والتفقد ،
والاسترقاق في الضحك ، والمدة في الحركة والنطق ، فكل ذلك من آثار البطر والأمن
والنعة من عظيم عقاب الله تعالى وشديد سخطه » . يرى پلاطوس أن معنى التهافت هنا الكلام
بلا روية ولا إعمال فكر ، كما في تاج العروس . (٢) « حديث : إنكم تنهاتون على
النار تهافت الفراش وأنا آخذ بحجركم » ؟ ومعنى التهافت عنده : تسرعون بجهل .
(٣) « ولأجل ضعف أبصارها (البعوض) تهافت على السراج ، لأن بصرها ضعيف ،
فهي تطلب ضوء النهار ، فلما رأى للسكين ضوء السراج بالليل ظن أنه في بيت مظلم وأن
السراج كوة من البيت المظلم إلى اللوح الضئيل . فلا يزال يطلب الضوء ، ويرى بنفسه إليه ،
فيأخذ جاوزة . ورأى الظلام ، ظن أنه لم يصب الكوة ، ولم يقصدها على السداد ، فيعود إليه
مرة أخرى إلى أن يحترق ، ولعلك تظن أن هذا لقصاتها وجهلها ، فاعلم أن جهل الإنسان
أعظم من جهلها ؟ بل صورة الآدمي في الإكباب على شهوات الدنيا صورة الفراش في التهافت
على النار ، إذ تلوح للآدمي أنوار الشهوات من حيث ظاهر صورتها ، ولا يدري أن تحتها
النار التي تلتهمه ، فلا يزال يرى حبه عليها إلى أن ينفسس فيها ، ويتقيد بها ، ويهلك هلاكاً
مؤبداً . . . ولعلك كان ينادي رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول : إنى سمك بحجركم
عن النار وأنتم تنهاتون فيها تهافت الفراش » . (تجدد هذه النصوص في الإتهاف ج ١
ص ٤١٩ ، ج ١ ص ٩٤ ، ج ١ ص ٩٠ على التوالي .

ويجوز أن يكون النزالي قد ألف هذا الكتاب في بغداد أو بعد أن غادرها
بزمن قصير^(١).

وبعد أربع سنين (أى عام ٤٨٨ هـ - ١٠٩٥ م) انقطع النزالي عن
التدريس ببغداد ، مع ما أصاب فيه من توفيق ؛ وكانت الشكوك لا تفارقه ،
فلم يطمئن إلى المحاضرات الكلامية [التى كان يلقيها على تلاميذه] ، وكان
منصبه الرفيع وشهوات الدنيا تجاذبه سلاسلها إلى القيام حيناً ، ودواعى الآخرة
تنادى به إلى الرحيل ، وتبفض إليه منصبه حيناً آخر ؛ ورأى أنه يستطيع ،

يرى پلائوس بالاستناد إلى ما تقدم أن النزالي حين سمي كتابه « تهافت » الفلاسفة كان
يريد أن يمثل لنا أن العقل الإنسانى يبحث عن الحقيقة ، ويريد الوصول إليها ، كما يبحث
البعوض عن ضوء النهار ، فإذا أجبر شعاعاً يشبه نور الحقيقة ، انخدع به ، فرى نفسه عليه
وتهافت فيه ؛ ولكنه يخطئ عذوهاً بأقنعة منطقية خاطئة ، فهلك كما يهلك البعوض ؛ فكأن
النزالي يريد أن يقول إن الفلاسفة خدموا بأشياء أسرعوا إليها بلا أعمال روية ، فتهافتوا
وهلكوا الهلاك الأبدى ؛ وقد حاول پلائوس أن يجد في عبارات كتاب التهافت وفي استعمال
ابن رشد لهذه الكلمة ما يؤيد افتراضه ، فليرجع القارىء إلى بحثه للعار إليه .

ومن السير أن نحدد للمعنى الذى كان يقصده النزالي من عبارة تهافت الفلاسفة ، لاحتياها
معانى عديدة وقد يكون المقصود ساءت الفلاسفة ؛ أو تناقضت مذاهب الفلاسفة ، مع حذف
كلمة مذاهب على طريقة المجاز بالحذف ؛ أو ضعف وقساد مذاهب الفلاسفة ، على طريقة
المجاز أيضاً ؛ أو سارعة الفلاسفة بلا روية ولا إعمال فكر إلى تقليد مذاهب خادعة اعتقدوها
تساقطوا بسببها في الهلاك الأبدى ، وتهافتوا في النار ؛ أو مضاحك الفلاسفة ومهازلهم ،
(مقدمة التهافت ص ٦) .

(١) وجد الأب بويج في إحدى المخطوطات التى اعتمد عليها في نشره لكتاب التهافت
وهو مخطوط مكتبة القامح بإستانبول ، أن التراغ من تأليفه وقع في ١١ محرم عام ٤٨٨ هـ
ويقول النزالي (منقذ ص ٣٠) أن خروجه من بغداد كان في ذى القعدة عام ٤٨٨ هـ . وكان
قد اشتغل بتحصيل الفلسفة أثناء اغتفاله بالتدريس بالمدرسة النظامية منذ عام ٤٨٤ هـ
مدة سنتين ، ثم طوّد الدراسة متفكراً ، متفقداً غوائل الفلسفة قريباً من سنة (منقذ ص ٨) ؛
فالظاهر إذاً أن النزالي ألف التهافت قبل مغادرته بغداد بما يقرب من عام لا بد أن غادرها
بقليل ؛ وكان إذ ذاك في الثامنة والثلاثين من العمر .

بل يجب عليه أن يحارب الدنيا وحكمتها ، وأن ذلك خير له . والحق أن مطامع
النزالي كانت أوسع من هذه الدنيا وأعمق . وفي أثناء مرض أصابه هتف به
هاتف باطنى ^(١) : فاشتغل بالمرقة والحلوة والرياضة والجاهدنة ، استعداداً للقيام
بمهمته ؟ وربما كان ينوى الظهور بظاهر مصلح دينى سياسى ^(٢) . وبينما كان
الصليبيون يتأهبون في التهرب لمهاجمة الإسلام ، كان النزالي يتهاى لأن يكون
مناضلاً روحياً من الدين الإسلامى . ولم يكن انقلابه عن حياته السابقة عفيفاً
كما حدث للقديس أوغسطين ^(٣) ، بل هو يشبه ما أحس به القديس هيروليموس

١٠٦٦ : يشبه النزالي هذا التجاذب بين سموات الدنيا . وفى الآخرة فى الفصل ٢٠
— ١٠٦٦ : يشبه لنا أن هذا التجاذب دام ستة أشهر ، اعتزل الله فى آخرها من التدريس ،
وحزن قلبه وأهملت صحته ، ثم ألجأ إلى الله الذى يوجب للضرورة جاء ، فأجاب وسهل على قلبه
الانصراف من الدنيا بما فيها .

(٢) كان عصر النزالي عصر انحلال دينى وخلقى ، وقد حاول أن يعرف أسباب ذلك ،
وكان يجب أن ينهض داعياً إلى الحق — (منقذ من ٢٧ — ١٠٦٦) .

(٣) هو القديس Aurelius Augustinus ، الذى ولد فى مدينة من شمال إفريقيا من
أصل رومانى عام ٣٥٤ م . وكانت أمه مسيحية منذ صغرها ؛ أما أبوه فلم يدخل فى المسيحية
إلا فى آخر عمره . وولد تلقى أوغسطين شيئاً من التعليم للسحر . توطئة لتصيده ، ولكنه
لم يمد : وقد شب غير متقيد بالدين ، ولا بعبود الله ، وعاشرت منه شباه امرأة أنى منها بولس ؛
ثم وقع تحت تأثير المذهب اللاتوى تسع سنين ، كان فى أثناءها ناقداً للمعابد ، وأدب به للشكوك
الظلية التى وقع فيها إلى مذهب الشكك ، ثم ذهب إلى روما ، وتعمق فى دراسة آراء
عيسرون ، ولم يتأثر بالمسيحية ، ثم أرادت أمه أن تلته بالزواج ، فتزوج ، وأرسل زوجته
الأولى إلى شمال أفريقيا ، ولكنه كان قبل زواجه قد عاشت امرأة أخرى ، وكان دعاؤه
فى تلك الليلة : اللهم ! أعطنى الله ؛ ولكن لا أظن أن أسد ليح حكم قسى . واستمر
الشكك فى نفسه شديداً بين الروح والجسد ، فأعاده إلى اللاتوية ، وزاد الشك فى إضفاف
الروح فى كفاحها ؛ ثم درس أوغسطين للمذهب الأفلاطونى الجديد ، ولكنه كان يرى فيه
يتأثر بالمسيحية فيضلل من حسة لأنه يدرس الفلسفة ويزعم أنه يحترم اللاتويات . وبينما كان ذات
يوم جالساً فى حديقة مع تلميذه ، وقصه تضطرب بما فيها ، إذ أنهلت الدموع غزيرة من عينيه ،
وقام يركب صامحاً : إلى متى هذا اللبؤف ؟ كل يوم أقول غداً غداً . وفى تلك اللحظة كان إلى
جواره سى بنى قائلا : خذ واقرأ ؛ فاعتد أوغسطين أن هذا النداء نداء الحق ، فأخذ =

Hieronymus^(١) ، الذي هتف به في الرؤيا هاتفاً أخرجه من الجري وراء آراء شيشرون ، إلى المسيحية العملية^(٢) .

الإعجيل ونقصه ، فكان أول ما وقعت عليه عينه في رسائل القديس بولس آيات تدعو إلى ترك التكامل والميث والضعف ، وإلى الرجوع إلى المسيح . ومنذ ذلك الحين غمرت السكنية قلب أوغسطين ، رجع دخل المسيحية عام ٣٨٧ م وعاد إلى إفريقيا وعين أسقفا عام ٣٩١ م وسار بتأليفه ومكاته وشهرته من أكثر رجال المسيحية .

(١) هو Eusebius Sophronius Hieronymus للمروف بالقديس جيروم (Jérôme) ولد في مدينة ستورندو في دالماسيا ، من أبوين مسيحيين ، عام ٣٤٠ م . وبدأ تحصيل علومه في مسقط رأسه ، ثم درس الفلسفة في روما ، وطاف في الفرق والقرب . وبينما كان في أخلاكية مات أحد رفاقه بالحمى ، ووقع هو في مرض شديد ، فحزم على أن يزهد في كل ما يؤخره عن الله ، وكان شديد الميل إلى مطالعة كتب شيشرون وآراء الوثنيين ، فرأى في المنام أن المسيح يلومه لأنه يحرص على أن يكون شيعرونيا أكثر من حرصه على أن يكون مسيحياً . ومن ذلك الحين انصرف على قراءة الكتب المقدسة ، وتزهد في مجراء قرينة من أخلاكية ، وكان له شأن كبير بين آباء الكنيسة .

وسيتبين من الكلام فيما يلي عن شك النزالي ورجوعه إلى اليقين أنه يختلف عما حصل لأوغسطين وعما حصل لجيروم .

(٢) ترك لنا النزالي في كتابه للقد من الضلال تاريخاً لحياة العقلية ، بين فيه تطورهما وتدرجها . وهو يحكي لنا ذلك بعد أن أناف على الحتمين (منفذ من ٣) ، وبين ما قاساه في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، وما استجراً عليه من الارتخاخ من حضيض التقليد إلى يفاع الاستبصار ، مبتدئاً بعلم الكلام ، ومنتقياً بمذهب « أهل التليم » (الباطنية الفاتلين بضرورة العلم للمعصوم) ، ومنتقلاً بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة ، ومنتقياً بطريق الصوفية ، خاتماً بحر الخلاف ، متوغلاً في كل مظلمة ، متهجماً على كل مشكلة ، فاحصاً عن حقيقة كل فرقة ومذهب . وهو يقول إن التحلل إلى درك حقائق الأمور كان دأبه ودينه ، من أول عمره ، فمريزة وفطرة من الله ، وضعا في جبلته ، من غير اختيار وإيمانه ، حتى انحلت عنه رابطة التقليد ، وانكسرت عليه العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا ، وقد حاول أن يعرف حقيقة الفطرة التي يكون عليها الإنسان ، قبل الاعتقادات العارضة ، ومطلوبه من وراء ذلك العلم اليقيني الذي لا يتطرق إليه ريب ، ولا يتسع القلب للشك فيه ، ولا يزعمه في نفس صاحبه التحدي بالحوار . ولا انتحن النزالي علومه ، لم يجد من بينها علماً يبله هذه المرتبة في اليقين إلا الحسابات والضروريات ، ولكنه أراد أن يبين من ذلك ، فتأملها ، وسأول أن يفكك نفسه فيها ، فلم يجد أمامه في المحسوسات ، لأن العين مثلاً تنخدع عن الحقيقة ، =

ثم لبث الغزالي عشرين سنة يتنقل بين البلاد ، يوزع أوقاته بين العبادة والتأليف . والمظنون أنه في أول هذه المدة ألف أكبر كتبه في الكلام والفقه والأخلاق ، وهو كتاب « إحياء علوم الدين » ، وفي نهايتها يحاول أن ينهض بسبب الإصلاح . وقد ذهبت به الأسفار إلى دمشق وبيت المقدس (قبل أن الصليبيون) ، وإلى الإسكندرية ومكة والمدينة ؛ ثم عاد إلى وطنه آخر الأمر .

== فترى الظلم ساكناً ، وهو في الحقيقة متحرك ، وترى الكوكب صغيراً وهو أكبر من الأرض ، وافق كذب الحس هو حاكم العقل . عند ذلك هطلت دموعه بالمحسوسات ، فلم تبقى إلا العقليات الضروريات ، ولا رأى الغزالي أنه كان واقعاً بالمحسوسات حتى كذبها حاكم العقل ، وأنه لو لا العقل لاستمر على تصديقها ، خالجه الشك في أمر العقليات ، فلعل دموعه بها كتفتت بالمحسوسات « ولعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجمل كذب العقل في حكمه ، كما تجمل حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجمل ذلك الإدراك لا يدل على استحالته » ، وتوقف عقله في الجواب عن ذلك ، وتأمل الإشكال بالتمام ، ورأى أنه يرى في المنام أسورا وأحوالا يستقد أنها حقيقة ثابتة ، ولا يشك في ذلك ، ثم يستيقظ فيتحقق أنه لم يكن لذلك أصل ، فقال لنفسه : « فيسبب تأمن أن يكون جميع ما تستقده في يظنك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى سائلك ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يظنك كنسبة يظنك إلى منامك ، وتكون يظنك نوعاً بالنسبة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة ، تيقنت أن جميع ما توهمت بظنك خيالات لا حاصل » ، ولعل هذه الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى حياة أخرى . وكان هذا سبباً في تقوية الشك وإعصال دأبه ، ولم يكن من الممكن علاج إلا بالدليل ، والدليل لا يكون إلا من تركيب الأوليات ، وقد أصبحت هذه عنده موضع شك ، ودام الغزالي قريباً من شهرين كان فيهما « على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال » ، حتى شفاه الله من ذلك المرض ، وعاد إليه اليقين بالضروريات العقلية في « ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قدذه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » . ولا شئ الغزالي من مرض الشك حاول أن يدرس علوم كل طائفة ، كما تقدم ، فلم يجد اليقين إلا عند الصوفية ، وعرف أنهم هم السالكون إلى الله ، وأنهم أحسن الناس علماً ، وأزكاهم عملاً ، ولا ريب في أن تشكك الغزالي والأسباب التي أيدته بها ناحية شعبة طريفة في تفكيره لم يوفها المؤلف حقها . ومقارنة شك بالشك الديكارتي موضوع جدير بالبحث ، ولو لا ضيق المقام لتكلمت عنه هنا . وقد أشرت فيما تقدم (هامش ص ٣٢٥) إلى أن رجوع الغزالي إلى اليقين يختلف عما حدث لافانيس أو غسطين أو القديس هيرونيوس ، وهو طاهر .

وبعد أو بته لوطنه اشتغل بالتدريس في نيسابور زمناً قصيراً ، ومات في طوس
 مسقط رأسه ، في ١٤ جمادى الآخرة عام ٥٠٥ — ١٨ ديسمبر سنة ١١١١ م .
 وقضى النزالي السنين الأخيرة من عمره في العبادة وبجاسة أرباب القلوب ،
 والإقبال على الحديث وبجاسة أهله ، بعد أن لم يكن طلب شيئاً من الحديث
 ولا انتشرت عنه روايته في أيام العبا^(١) . فحياة النزالي منسقة الأجزاء يتصل
 أولها بآخرها اتصالاً جميلاً .

٣ — موقفه إزاء ثقافة عصره :

يستعرض النزالي الاتجاهات العقلية^(٢) في عصره . فهناك أصحاب علم
 الكلام ؛ وهناك الباطنية الذين يزعمون أنهم « أصحاب التعليم » الخصوصيون
 بالاعتباس من الإمام المقصوم ، وهو الملم عندهم ، وهم يذكرون شيئاً من ركيك
 فلسفة فيثاغورس ؛ وهناك الفلاسفة ؛ وهناك الصوفية .

نظر النزالي في علم الكلام ، فوجد أن مقصوده حفظ العقيدة التي يؤمن
 هو بها وحراستها من نشوئش أهل البدع ؛ غير أن أدلة المتكلمين بدت ضعيفة
 في نظره ، ووجد مجالاً للشك في الكثير من آرائهم^(٣) .

(١) انظر طبقات الشافعية للسبكي ج ٤ ص ١٠٥ ، ١٠٩ ، ١١٢ .

(٢) يسر النزالي عن ذلك بقوله : « أسنان الطالبين » ويتكلم من كل طائفة منهم

وعن حاصل علومهم . متفد ص ٦ — ٢٤ .

(٣) يقول النزالي (متفد ص ٧) بعد بيان مقصود علم الكلام وما قام به المتكلمون
 من ادب عن العقيدة : « ولكنهم اعتدوا في ذلك مقدمات تملوها من خصومهم ، واضطرم
 إلى تلميحها إما التعليل أو إجماع الأمة ، أو مجرد القول من التركان والأخبار ، وكان أكثر
 خروجهم في استخراج مناقضات المقصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلكتهم ، وهذا قليل النفع في جنب
 من لا يعلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً . فلم يكن الكلام كائناً ، ولا لئالئ القى كنت
 أشكوه شافياً » .

وأحسن في نفسه يميل لعظيم المذهب الصوفية^(١) ، وهو مدين لهذا المذهب بأعز ما لديه ، أعني تمكين العقيدة في قلبه ، وبفضله استطاع أن يقول إنه يتذوق بروحه ما يحاول المتكلمون أن يتوصلوا إليه بالنظر العقلي .

أما الفلاسفة الشائعة إذ ذاك فالنزالي لا يجحد ما لها من فضل في تثقيف الناس ، خصوصاً في الرياضيات التي يعترف اعترافاً صريحاً بأنها علم صحيح هي والفلك اللبني عليها ؛ فهي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادلتها . وكذلك لا يفكر من الطبيعيات إلا مسائل تخالف الدين . فأما مذهب أرسطو ، كما نقله القارابي وابن سينا ، مقلدين لتيرم تقليد المتكلمين ، فهو في نظر النزالي عدو الإسلام^(٢) ؛

(١) لا يتفق المؤلف في هذا البيان مع ترتيب سيرة النزالي في دواسته فهو ، بعد دراسة علم الكلام ، درس الفلسفة ، ثم درس مذهب الباطنية ، وانهى بدراسة طريق الصوفية .

(٢) قدم النزالي لكتاب التهافت بمقدمات ، وصف فيها حال خصومه الذين قصد أن يرد عليهم معيراً إلى من يمثل آراءهم (القارابي وابن سينا) ، ومبيناً مسائل الخلاف بينهم وبين غيرهم ، وأقسام علومهم وما يصلحهم منها مع الفروع وما لا يصلحهم كما أبان مضمونه من الرد ، وكشف من حيل الفلاسفة في استتراج الناس إلى مذهبهم ، فليرجع القاري إلى هذه المقدمات . وفي للتعليق الذي ألفه النزالي بعد أن أناف على الحسين بيان مفصل لأصناف الفلاسفة وأقسام علومهم :

ينقسم الفلاسفة عند النزالي إلى ثلاثة أصناف :

١ — طائفة جحدوا الصانع وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً ، وظلوا يقدم الأنواع الحيوانية ، وهو يسميهم الدهريين والزنادقة .

٢ — طائفة الفلاسفة الطبيعيين الذين أكثروا البحث في عالم الطبيعة وفي عجائب الحيوان والنبات وفي تصرفهما ، فرأوا من عجائب الصنع والحكمة ما اضطرب لهم الاعتراف بقادر حكيم ؛ ولكن كثرة جهلهم في الطبيعة أظهرت لهم أن الاعتدال للزجاج ثانياً عقاباً في قوى الحيوان ، فظنوا أن القوة المائلة في الإنسان تاجه لمزاجه ، تبطل ببطالته ، فلما انعدم لم تبطل إعادته ، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود ، وأنكروا الآخرة والثواب والعقاب ، « فأنحل عنهم اللجام وانهمكروا في العمهات ، وحولوا أيضاً زنادقة ؛ لأن أسل الإيمان من الإعانت باقة واليوم الآخر » .

== ٣ — ملائمة الفلاسفة الإلهيين ، وهم للتأخرون كسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وقد ردوا على الصنفين الأولين ، وكشفوا عن أخطائهم ، ورد أرسطو على أفلاطون وسقراط ، وخير من تقلد علم أرسطو من متفلسفة الإسلاميين الفارابي وابن سينا .

أما أقسام علومهم فهي ، بالنسبة للشرح ، كما يلي :

١ — رياضية (حساب وهندسة وهيئة) ، « وهي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادلتها بعد فهمها ومعرفتها » ، ولا يتعلق شيء منها بالدين غياً ولا إثباتاً ، ولكن تولدت منها آفتان : الأولى أن الناظر فيها يجب بدافعها ووثاقها براهينها ، فيحسن اعتقاده في الفلاسفة وفي كلامهم في الإلهيات ، ناسياً أن كلامهم في الرياضيات برهاني وفي الإلهيات تخميني . ولذلك يجب الزجر عن الخوض في هذه العلوم . والآفة الثانية نشأت من مخالفة أصدقاء الإسلام الجامعين الذين أرادوا نصرته بإنكار كل علم ينسب إلى الفلاسفة ، بما في ذلك الرياضيات وما بني عليها من الظواهر الفلسفية ، فشككوا الناس في الدين وعلومه يعتقدون أن الدين مبني على إنكار البراهين القاطنة . (فاروق نهافت ص ١٠ — ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ٢٠) .

٢ — منطقية ، لا يتعلق شيء منها بالدين غياً وإثباتاً ، وليس فيها ما يقضي أن ينكر ، وهي شبيهة بما ذكره للتكلمون وأهل النظر في الأدلة ، وإنما افرق في العبارات والإصطلاحات ، وأقتها آفة الرياضيات (فاروق نهافت ص ١٥ — ١٦ ، ٢٠) .

٣ — الطبيعيات ، ليس من شرط الدين إنكارها إلا في مسائل ذكرها النزالي في كتاب التهاوت وأشار إلى أصلها في اللغز ، وهي تنلخص في أنه يجب أن يعلم الإنسان أن الطبيعة كلها مسخرة لله ، لا شيء منها يفعل بذاته من ذاته ، وأن التلازم بين الأسباب والسيئات غير حتمي ، بحيث يمكن خرق مجرى الطبيعة وقوانينها بإرادة الله تعالى أو جدها ويمكن حصول المعجزات (راجع التهاوت ص ٢٦٨ — ٢٧١ واللغز ص ١١) .

٤ — الإلهيات ، وفيها أكثر أغاليط الفلاسفة ، ولم يقدروا فيها على الوفاء بالضرورة التي اعترضوها في المنطق ، والفلط فيها في معنيين سأله ، وقد كفرهم النزالي في ثلاث منها ، وبدعهم في سبع عشرة . (فاروق نهافت ص ١٣ و ص ٣٧٦ — ٣٧٧) .

٥ — السياسيات والمخليات ، وهي حكم مصلحية دنيوية ، ومعارف خلقية تهذيبية ، أخذها الفلاسفة من كتب الله ، ومن الحكم للأتورة عن الأولياء ، ومن كلام الصوفية ، ومزجوها بكلامهم ترويحاً له ، ولهذه العلوم آفتان : الأولى أن الإنسان قد يرد ما فيها من كلام الأبياء والأولياء ، لأن ثائليها مبطلون . والثانية أنه قد يرى الحكم النبوية ، والكلمات الصوفية الممزوجة بكلام الفلاسفة ، فيحسن اعتقاده فيهم ، فيأخذ ما في كلامهم من باطل . لذلك يقول النزالي إن على المائل أن يمحس كلام الفلاسفة ، فيأخذ منه الحق ويترك الباطل ، حاملاً بوجبة سيدنا على كرم الله وجهه : لا تعرف الحق بالرجال ا امرأ الحق تعرف أهله ا

وقد رأى لزماً عليه أن يحاربه باسم المسلمين كافة على اختلاف فرقهم وتباين مذاهبهم^(١) ، وقد قام بذلك متخذاً سلاح أرسطو نفسه ، وهو سلاح المنطق^(٢) ،

وقد أشار النزالي في التهاات (س ١٠) إلى أن من وجوه الخلاف بين الفلاسفة وغيرهم اختلاف الاصطلاح ؛ فالفلاسفة مثلاً يسون صانع العالم جوهراً بمعنى « الموجود لا في موضوع » (بمعنى الموجود في شيء من غير أن يتقوم بالشيء ، كالصورة في الميول ، وقد يكون في محل كالجسم في المكان) ، على حين أن خصومهم يريدون بالجواهر ما هو متخيز ؛ وهذا نزاع مرجعه إلى اللغة وإلى إباحة الشرح لإطلاق الأسماء وتحريم إطلاقها .

(١) يقول النزالي (تهافت س ١٣ — ١٤) إنه يريد إبطال ما اعتقده الفلاسفة مقطوعاً بالزمامات المختلفة ، فالزمام تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الشكرامية ، وطوراً مذهب الواقية ، ولا أتنبض ذاباً عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق إلثاً واحداً عليهم ؛ فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتصرضون لأصول الدين ، فلتظاهري عليهم ، فنند الشدائد بذهب الأحقاد .

(٢) يقول النزالي إنه يريد أن يناظر الفلاسفة بذلتهم ، وعلى شرطهم في المنطق ، ليبين أنهم لم يقوا بعض من ذلك في علومهم الإلهية ، ولكن ما فعله النزالي كان أعمق من ذلك في الواقع . وقد رأينا (حاشي س ٢١٩) أنه كان في أول أسره يبحث من حقيقة القطرة الإنسانية قبل الاعتقادات المارضة ، وهو في التهاات يحاول أن يحصن نزاع الفلاسفة ، ليدى فيها ما هو ضروري بذهبي ، وما هو نظري استدلال . (انظر مثلاً تهافت س ٢٩ — ٣٠ ، ٣٩ ، ١٣١ ، ١٣٦) ، فإذا لم يجد لهم برهاناً استدلالياً ، ولم يجد إلا دعوى الضرورة جاء بأسول لا تنافي العقل وادعى لها الضرورة . ونزاعه سلبية في الغالب كما تقدم القول ، فهو يقول إنه لا يدخل في الاعتراض على الفلاسفة « إلا دخول مطالب منكفر ، لا دخول مدح مثبت » ، (تهافت س ١٣ ، هون س ٧٨) ، وطريقته أن يمارض إشكالات الفلاسفة بإشكالات مثلاً ، من غير أن يحلها ، وذلك ليبين فساد آرائهم ، وتلييهم فيها ، ويجزم من إنبات ما يزعمون ، ويظهر ما في أدلتهم من سفسطة وقصور ، أو يترجم على أصولهم للزمامات لا يقبلها العقل . أما آراؤه الخاصة وإثباتها ، فإنه قد وعد أنه سيؤلف في ذلك كتاباً يسميه : « قواعد العقائد » (هو أحد كتب الإحياء) يستقي فيه بالإنبات ، كما اعتنى في التهاات بالمقدم (تهافت س ٧٨) ، وتوجد آراؤه الإيجابية في كتابه السر . « الاعتقاد في الاعتقاد » . وإذا كان النزالي قد أسبل مقادير الفلاسفة فهو يريد أن يوجه الناس إلى الدين . بل إلى القلب وتدفية الروح فسرور الحقائق بالروح (انظر حاشي س ٣١٨ — ٣١٩) .

لأنه يرى أن قوانين الفكر الأساسية التي يقررها المنطق يقينة لا سبيل لإنكارها ، وهي في هذا كالتقاضي الرياضية ؛ وبينى النزالي أدلته على قانون التناقض ، ويقرر أن أفعال الله لا تخالفه^(١) ، وهو يقول ذلك مدركاً تمام الإدراك لما يقول .

ويوجه النزالي أكبر عنايته لإبطال ثلاث نظريات فلسفية من بين نظريات الطبيعة والإلهيات ، وهي : نظرية قديم السالم ؛ والقول بأن الله لا يعلم إلا الكلّيات ، فلا يعنى بالجزئيات ؛ وإنكار بعث الأجساد . والقول بأن الأرواح وحدها هي التي لا يجوز عليها الفناء^(٢) . والنزالي يبطل هذه النظريات معتمداً ، من وجوه كثيرة ، على شرح جون فيلوپون (Johannes Philoponus) النصراني على مذهب أرسطو ؛ وقد كتب جون فيلوپون في إبطال نظرية قدم العالم ردّاً على بروتكلس (Proklos) الذي كان يقول بها^(٣) .

(١) لم أجد للنزالي تصريحاً بهذا المعنى ؛ ولكن الذي يؤخذ من جملة أدلة النزالي هو أننا ينبغي ألا نردّ إلا ما كان محالاً في العقل ، كالجمع بين النقي والإيجاب ، وإليه ترجع المحاولات كلها . أما ما لم يكن محالاً فهو جائز ؛ فتلا يقول الفلاسفة إنه لم يكن من الممكن أن يخلق الله العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه ، لأن النظام الكلّي للعالم لا يتم إلا على هذا الوجه ؛ أما عند النزالي فإن كون العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه ليس محالاً في العقل ، ولا يفوت نظاماً ، والله يقدر على ذلك ، ويجوز له أن يخلقه . أما الذي لا يتعلق به قدرة الله فهو الاستحيل كالجمع بين الوجود والعدم . (انظر تهافت ص ٦٤ ، وطرن ص ٩٣ و ٢٩٢ — ٢٩٣) . على أن كلام النزالي في كتبه المنطوية يدل على أنه يرى أن الحقائق حقائق في ذاتها وفي علم الله ، حتى لو جهلها الإنسان (انظر « معك النظر » ص ٦٩ من طبعة المطبعة الأدبية بمصر) .

(٢) هذه هي المسائل التي يكفرهم بها لأنها لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقداتها معتقد كذب الأنبياء ؛ بل صاغها البعض بعد النزالي في قالب شعري .

(٣) يقول اليعاقبة في كتابه تاريخ حكماء الإسلام (تمة النبعة) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ ص ١٧ (في كلامه عن يحيى النحوي — وهو اسم جون فيلوپون =

٤ - العالم :

يذهب الحكماء إلى أن العالم كثر متناهية في الامتداد والتمزج ، ولكنهم يقولون إنها قديمة لا نهاية لمدتها ؛ ويقولون إن العالم صدر عن الله منذ الأزل ، كما أن العلول مُساوٍ لعلته ، غير متأخر عنها بالزمان : أما الفزالي فيرى أنه لا تصح الفارقة بين الزمان والمكان ، كما يفعل الفلاسفة ؛ ومعنى أن الله سبب لوجوده العالم عنده ، هو أنه يخلقه بإرادته وقدرته^(١) .

عند العرب - . وأكثر ما أورده الإمام حجة الإسلام رحمه الله في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوي * . ويذكر الشهرزوري (نزعة الأرواح مصور بمكتبة الجامعة المصرية من ١٨٧ - ١٨٨٣) أن الفزالي أخذ ما أورده في التهافت من كتب يحيى النحوي ، وهو يذكر من كتب يحيى الكتاب الذي رد فيه على برفلس . ولا بد من مقارنة كتب يحيى بكتب الفزالي للتحقق من ذلك .

(١) ولكن هذا الكلام لا يكفي في بيان مسألة قدم العالم ، وهي من أكبر مسائل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة ، وقد شغلت فراغا كبيرا من كتاب التهافت (ص ٢١ - ٧٨) . وقال يحيى أن تتكلم عنها باختصار ، على الرغم مما في ذلك من عقلة ، بسبب كثرة الأدلة والافتراضات ، ونظراً لتنوع سورها .

اتفق جمهور الفلاسفة على أن العالم قديم ، لم يزل موجوداً مع الله ، غير متأخر عنه بالزمان ، كوجود العلول مع العلة ، والنور مع الشمس ، وأن تقدم الباري على العالم تقدم بالقات والرتبة ، لا بالزمان ؛ ولهم حل هذا أدلة منها :

أولها قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم ، والأصل الذي يقوم عليه هذا القول هو التلازم بين العلة والعلول ؛ فإذا فرض وجود القديم ، فيما أن يوجد منه العالم على القوام ، فيكون قديماً مثله ، وإما أن يتأخر ؛ وفي هذه الحالة إما ألا يتجدد مخرج لوجود العالم ، فيلحق حادثة الإمكان ، وإما أن يتجدد مخرج ، فيؤدي إلى إشكال : من محدث هذا المريج ، ولم يحدث الآن ، ولم يحدث من قبل ؟

وسيارة أخرى لماذا تأخر وجود العالم ؟ ولم لم يحدث قبل زمان حدوثه ؟ لا يمكن أن يكون ذلك لجز في الباري ، ولا لتجدد خرض ، أو وجنان آلة بعد قدانها ، أو لتجدد طبيعة ، أو وقت ، أو حدوث لإرادة لم يمكن ، لأن هذا كمال ، إذ أنه يؤدي إلى القول :-

ولتكم أولاً عن مسألة المكان والزمان إذا كنا لا نستطيع أن نتصور

بغير القديم ، وهو محال ، « ومنها كان العالم موجوداً ، واستحال حدوثه ، ثبت قدمه لا محالة » .

يرد النزاع على هذا بنظرة إيجابية في الواقع ، لأنها ليست مجرد سألرة فيقول : « إن العالم حدث بإرادة قديمة ، انقضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر القديم إلى الأبد التي استمر إليها ، وأن يمتد الوجود من حيث انتهى ، وأبد الوجود قبله لم يكن صواباً ، فلم يحدث لذلك ، وأنه في الوقت الذي حدث فيه صواباً بالإرادة القديمة » . ولا يلحق في هذا كون الأوقات متساوية في ملق الإرادة بها ، ولو سأل سائل : لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت ؟ أجاب النزاع بأن الإرادة « صفة من شأنها تميز الشيء عن مثله ، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة » ؛ ولكن لما كانت القدرة تصلح للضدين لم يكن بد من صفة شأنها التخصيص ، ولا معنى لسؤال في تخصيصها ، لأن هذا هو شأنها ، كما أن شأن العلم الإحاطة بالمعلوم . وتميز الشيء من مثله جائز ، وهو ممكن في حقا ، فقد يكون أمران متساويين بالنسبة لنا ، ثم نصل أحدهما دون الآخر ، وإنكار هذا حكمة (نهافت ص ٢٨) ، بل حاول النزاع أن يبين أن الفلاسفة قالوا بتخصيص الشيء من مثله ، وذلك أنهم قالوا بحركة بعض الأفلاك من الفرق إلى الغرب وبعضها الآخر بالعكس ، مع تساوي الجهات ، وإمكان حركة كل ذلك على مكس ما هي عليه ، وقالوا أيضاً بأن لكرة السماء قطعتين ثابتتين ، هما القطبان العكسي والجنوبي ، والماء تتحرك على مدين القطبين ، وكل قطعتين متقابلتين تصلطان لأن تكونا قطبين ، لأن السماء كرة بسيطة متعاقبة الأجزاء .

على أن النزاع قد ألوم الفلاسفة القول بصدور الحادث عن القديم بدليل منطقي محكم ، هو : « أن في العالم حوادث ، ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال ، وليس ذلك معتقداً لما قل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتهم من الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجوده ، هو مستند للممكنات ؛ وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن من أصلهم من تجوز صدور حادث من قديم » وسواء قل الفلاسفة بمواز صدور حادث من قديم ليس هو أول الحوادث ، أو قالوا بأن الواد قديمة ، وأن الحادث حركة الأفلاك وما يترتب لها من تسك وتبدل وقرب وسيل ، وأن ما يقع تحت تلك القدر حوادث تنتهي أسبابها إلى حركة السماء الدورية ، وهي قديمة ، فإن هذا كله ، عند النزاع ، تطويل لا ينفي ، لأنه ينتهي إلى القول بصدور الحادث عن القديم ، سواء أ كان الحركة الدورية ، أو موجوداً صدر عن القديم . (راجع نهافت =

للزمن مبدأ أو نهاية ، فكذلك لا نقدر أن نتصور المكان مبدأ أو نهاية . والحقى .

(= س ٤٦ — ٥١) وبخرج من دليل الفلاسفة الأول اعترض ، فخواه أنه يستحيل تأخر وجود العالم من وجود إلهه ، وهذا الاعتراض يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها ، فإذا وجد المرید بجميع شرائطه ، وكان قديماً ، وكانت إرادته قديمة ، وجب صدور معلولها عنها من غير تأخر ، فكان قديماً مثلها ؛ والتأخر مستحيل ، كاستحالة وجود حادث لا يحدث له . وهذا الحكم صحيح في الأمور القاتية والمرضية والوصفية وفي حالة أفعال الإرادية . (تهافت س ٢٦ — ٢٩) .

يرد النزالي على هذا بأن يحصى الفكرة الأساسية في هذا الاعتراض ، وهي القول باستحالة حصول شيء حادث قبل إرادة قديمة ، فيتساءل : هل هي قضية بديهية ضرورية ، أم قياسية استدلالية ؟ وهي ليست ، في نظره ، استدلالية ، لأن الفلاسفة لم يبرهنوا عليها بدليل ؛ وهي كذلك ليست بديهية ، وإلا لما أمكن إنكارها . ويعير النزالي إلى أن مقايضة الإرادة القديمة بالإرادة الحادثة مقايضة فلسفة .

ويمكن أن نجد في كلام النزالي في مواطن أخرى ما يكمل كلامه في هذه القطعة ، فإن الفلاسفة — كما يمكن أن يؤخذ من كلامهم — يحملون الله فعلاً على نحو قول الطبيعة ، إذ هم يطلقون الفاعل على ما هو سبب في الجملة ، ولكن النزالي يخالف الفلاسفة في نظرية الفعل ، فهو يرى أن الطبيعة لا تفعل بنفسها ، بل هي مسخرة ومستعملة من جهة فاعلها (معتقد س ١١) ؟ وإذا قيل إنها تفعل فذلك على سبيل المجاز ، لأن الفاعل عند النزالي لا يسمى فاعلاً صانعاً بمجرد كونه سبباً ، بل لوقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار ، مع العلم بالشيء (تهافت س ٩٦ — ٩٧) . وإذا كان هذا هو رأي النزالي في الفعل فلا جرم ألا يكون عنده مانع من صدور الحادث من القديم بإرادة قديمة « على القرائن » ، أي بحيث يحصل الحادث بعد إرادته .

وإذا قال معترض : إن تأخر وجود العالم عن وجود الله ، إما أن يكون عدة متناهية ، أو غير متناهية ؟ فإن كانت متناهية لزم عنها أن يكون لوجود الباري أول ، وإن كانت غير متناهية استحالة وجود العالم ، لأنه لا بد أن تمضي قبله مدة لا نهاية لها ، رد النزالي على هذا بقوله : إن المدة والزمان مخلوقان ؛ وسيأتي مزيد بيان لهذا .

أما الدليل الثاني لفلاسفة فهو يقوم على القول بعدم الزمان وقدم الحركة . يقول الفلاسفة إن تقدم المارى على العالم ، إما أن يكون تقدماً بالقات ، فيكوننا قديمين وأحداً ، تقدم على الآخر بالقات ، وإما أن يكون بالبارى ، تتقدماً على العالم بالزمان ، فيكون قبل العالم زمان =

يقول بعدم تنامي الزمان يلزمه أن يقول بعدم تنامي المكان . ولو قيل إن المكان

== كان العالم فيه معدوماً ؟ فقبل الزمان زمان لا نهاية له ، فالزمان قديم ؟ ، وإذا وُجِبَ قدم الزمان وموجبه عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم الحركة أقصى بدوام الزمان بدوام حركته ، أي وجب قدم هذا العالم المسمى المتحرك .

يرد النزاع على هذا بقوله : إن الزمان حادث مخلوق ، ومنه تقدم أنه على العالم والزمان أنه كان ولا عالم معه ، ثم كان ومعه عالم ؟ فأما المفهوم الثالث (وهو الزمان) الذي قال به الفلاسفة فهو من غلط الوم ، لأن الوم يسجز من تصور وجود مُبْتَدَأٍ لا مع تقديره قبله ، وهو كذلك يسجز من تصور تنامي الجسم ، فيقوم أن وراء العالم شيئاً ، إما خلاه وإما ملاء . وفي هذه المسألة أخذ ورد طويل ، والنزاع يستند في تحيه لتقدير شيء ممتد (وهو الزمان) قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان لإثبات تنامي الزمان ؟ وكان أن الفلاسفة قالوا يقتضي العالم في الاستعداد وأصلها وجود شيء خارج عنه ، معتبرين هذا الشيء من عمل الوم ، فكذلك النزاع يقول يحدث العالم ويحيل وجود زمان قبله ، لأن ذلك في نظره ، من عمل الوم ، وهو في هذه المسألة خاصة يمارض الإشكال بإشكال مثله . (أرجع إلى التفات ص ٥٢ — ٦٦) .

وفلاسفة دليل آخر : قالوا إن الحادث لا بد له من مادة قديمة تسبقه ، وإنما الحادث هو الصور والكيفيات ؟ وهذا الدليل يقوم على أن الحادث قبل حدوثه يمكن الوجود ، ولما كان الإمكان وسفاه حاسله قبل وجوده ، وهو وصف إضافي لا يقوم بذاته ، فلا بد له من عمل يضاف إليه وهو المادة .

يجيب النزاع بأن الإمكان والامتناع والوجوب أمور عقلية لا تحتاج إلى موجود يوصف بها ، « فكل ما قدّر العقل وجوده ، فلم يمتنع عليه تقديره » ، سيما « ممكننا » والنزاع أدلة منها : ١ — لو احتاج الممكن إلى إمكان موجود يُضاف إليه ، لاحتاج الامتناع إلى امتناع موجود يضاف إليه ، وليس للحال مادة بطراً عليها ، فكذلك للممكن .

٢ — نفوس الأكسين جواهر قائمة بنفسها عند الفلاسفة ، وهي ليست بجسم ولا مادة . ولا تنطبق في المادة ، وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا ، ولها إمكان قبل حدوثها ، ولا مادة لها . ولا يضمن في كون الإمكان أمراً عقلياً أنه علم ، وأن العلم يستدعي معلوماً ، وهو تابع للمعلوم ، لأن الفلاسفة يقولون إن الكليات ثابتة في العقل ، وهي علوم لا وجود لها في الأعيان الخارجية .

والنزاع أدلة أخرى على إبطال قدم العالم ، منها ما هو الرام يستنتجه النزاع من القول ==

يتعلق بالحس الظاهر ، وإن الزمان يتعلق بالحس الباطن ، فهذا لا يغير شيئاً من

قدم العالم . يقول النزالي : إن القول بقدم العالم يؤدي إلى إثبات دورات الفلك لا نهاية لها ، مع أن بعض الكواكب أسرع من بعض ، بحيث يكون عدد دورات بعضها سدس أو ربع أو نصف عدد دورات الأخرى ، ولكن عدد دورات كل فلك يجب ، بحسب رأى الفلاسفة ، أن يكون غير متناه . فكيف يكون شيء لا نهاية له مع أن له سدساً ونصفاً وربما ؟ ويحاول النزالي أيضاً أن يلزم الفلاسفة أن عدد دورات الفلك ليس شغفاً ولا وترًا ، وكلاماً محالاً .

وكما أن النزالي أبطل نظرية قدم العالم ، كذلك حاول أن يبطل أيدية وأبدية الزمان والحركة ، ولكن رأيه في هذا غير معيّن . فهو يقول حيناً : « إذا نحيل أن يكون (العالم) أزلياً ، ولا نحيل أن يكون أبدياً ، لو أبقاء الله تعالى ، إذ ليس من ضرورة الحوادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة القبل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول » . وهو يفسد قول أبي الهذيل ، إذ أوجب أن يكون للعالم آخرٌ ؛ وجائز ، عند النزالي ، أن يبقى العالم وأن يبقى ، وللرجح في معرفة الواقع من قسمي الممكن إلى العدم ، لا إلى نظر العقل . وبعد أن بين النزالي آراء المتكلمين في كيفية إعدام العالم انتهى إلى أن الإعدام فعل يقع بإرادة قديمة ، وهو حادث كالوجود (تهافت ص ٧٩ — ٩٤) ، وراجع الجزء الأول من رسائل السكندى الفلسفية ص ٢٨ — ٣٠ لترى موافقة النزالي للنظام والسكندى .

هذا بيان موجز لمسألة قدم العالم ، كما مر منها النزالي ورد عليها . وليس من شك في أن الصعوبات الناشئة عن مذهب أرسطو كانت تستدعي مثل هذا الرد ؟ ولا نريد — لضيق المقام — أن تعرض لتقدير قيمة رد النزالي ؟ لأن هذا بحث يجب أن يكون قائماً بذاته ، بعد معرفة رد ابن رشد على النزالي . ويمكن أن نلاحظ أن النزالي لم يتكرر قدم الزمان في أول الأمر ، وحاول التغلب على الصعوبة برجوعه إلى تخصيص الإرادة ، ثم عاد فقال إن الزمان مخلوق ، ولم يكن صارماً في تطبيق هذا للبدا ، حتى أوشك أن يوافق الفلاسفة في القول بالقدم (تهافت ص ١٠٨) . على أن المسألة التي أحدثت كثيراً من الجدل ، وهي مسألة الزمان ، مشكلة لم توضع وضماً حسناً ، فإذا كان العالم حادثاً ، وإذا كان الزمان حادثاً لأنه تابع لحركة العالم بعد حدوثه ، فلا معنى للكلام في أمر الزمان قبل حدوث العالم ، ولا معنى لسؤال عن مدة تأخر وجود العالم عن وجود الله : هل هي متناهية أم غير متناهية ؟ وإذا كان الزمان لا يتصور إلا مع التغير والحركة ، فلا زمان قبل خلق العالم ، ولم يكن إذ ذاك إلا القديم ، وهو منزّه عن التغير ، فلا يقع تحت زمان كزماننا ، وإن كانت وجوده مستمراً من الأزل إلى الأبد .

المسألة ، لأننا مع هذا لا نخرج من المحسوس . وكان أن « البعد المكاني تابع للجسم ، فالبعد الزماني تابع للحركة » [فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم ؛ وكان أن قيام الدليل على تنامي أقطار الجسم يمنع من إثبات بُعد مكاني وراءه ، فقيام الدليل على تنامي الحركة من طرفيها يمنع من تقدير بعد زماني وراءها ، وإن كان الوم متشبهًا بخياله وتقديره ولا يرعوى عنه] ؛ وما كل من الزمان والمكان إلا اعتبارات بين الأشياء تُخلق فيها بخلقها ، أو بما بالأحرى اعتباران يختلفهما الله بين الصور الذهنية في عقولنا^(١) .

وأهم من ذلك ما يقوله الفيزيائي في أسرار الطبيعة [أي تلازم الأسباب والمسببات] : يفرق الفلاسفة بين فعل الله ، وفعل العقول المريدة ، وفعل النفس ، والطبيعة ، والاتفاق ، وغير ذلك ؛ ولكن الفيزيائي يذهب ، كما ذهب متكلمو أهل السنة ، إلى أنه لا يوجد قط إلا مَلَيَّةٌ [فعلٌ] واحدة هي عليَّةٌ [فعلٌ] الموجود المريد^(٢) . وهو ينكر عليَّة [فعل] الطبيعة إنكاراً تاماً^(٣) ، إذ نستطيع أن نرد هذه العملية إلى مجرد علاقة زمانية بين شيئين . فمن نرى ظاهرة معينة (معلولا) تنقب ظاهرة أخرى معينة (علّة) . أما كيف يعقب

== أما فيما يتعلق بأدلة الفلاسفة للسندة إلى التلازم بين الله والعلول ، فإن الأخط لللاحظة الآتية : لو كان الباري علّة تامة للعالم ، بمعنى الطبيعي لكلمة « علّة » ، لو وجد منها العالم كله دفعة واحدة ، ولم يكن فيه هذا التغير وما تنشأ منه من نشوء الحوادث بعضها من بعض ، بل الباري علّة خالقة مريدة مبدعة ، وهذا ما يدل عليه ظلم هذا العالم .

- (١) يجيد الفيزيائي مسألة حدوث الزمان ومقابلته بالمكان في التفات (ص ٣٦ ، ٣٧ - ٦٦) . وعمل رأي الفيزيائي أن الزمان أمر نسبي ، وهو حادث ، لأنه ناشئ من حركة العالم ، وهي منه حادث . أما افتراض زمان قبل وجود العالم فهو عنده من أغاليط الوم .
- (٢) راجع التفات ص ٩٦ والصفحات التالية .
- (٣) للتفاد ص ٩١ والتفات ص ٩٧ و ٩٩ .

للحلول علته فهو سر لا نعرفه ، كما لا نعرف شيئاً عن فعل الأشياء الطبيعية بعضها في بعض ^(١) . وأيضاً كل تغير فهو ، في ذاته ، أسراً لا يستطيع العقل إدراكه ،

(١) من أهم مسائل العلم الطبيعي التي يخالف فيها النزالي الفلاسفة « حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والسيئات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في اللحدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون السبب ، ولا وجود للسبب دون السبب » (تهافت ص ٢٧٠ — ٢٧١) . وهو ينازعهم في ذلك ، لأن هذا الحكم يمارس العجزات التي تقع على أيدي الأنبياء (تهافت ٢٧١ — ٢٧٢) . يقول النزالي إن الإقتران بين ما يعتبر في المادة سبباً وما يعتبر مسبباً ليس ضرورياً ، بل جميع الأشياء مستقل بعضها عن بعض ، بحيث إن إثبات أحدها أو نفيه لا يتضمن إثبات الآخر أو نفيه ، فلا يصح ، إذا وجد أحدها ، أن يوجد الآخر ، ولا إذا انعدم أن ينعدم ، مثل الرى وشرب الماء ، والاحتراق ولقاء النار ، والشفاء وشرب الدواء ، وسائر ما يفهم من الأمور التفارئة في الطب والنجوم وغيرها . أما هذا الاقتران فهو ، في نظر النزالي ، راجع إلى ما سبق من تقدير الله أن يخلق هذه الأشياء على التساوق ، وفي مقدوره أن يخلق شيئاً من غير أكل ، وموتاً من غير حر الرقة . والنزالي ينكر أن تكون النار عاملة لاحتراق الفطن ، لأنها جهاد لا فعل لها ، وإنما الفاعل هو الله بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ، ويقول إن الفلاسفة ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار ، وهو لا ينكر أن الشاهدة تدل على الحصول ، ولكنه ينكر أن تدل على أنه لا ملة للاحتراق غير النار . ويؤيد رأيه هذا بأن النطفة توجد فيها الروح والقوى المدركة والحركة لا بفعل الطبايع ، ولا بفعل الأب ، بل وجودها من الله بواسطة أو بغير واسطة ، وينتهي إلى القول بأن الوجود عند الله ، لا يدل على أن الشيء موجود به ، وكيف نؤمن أن يكون في مبادئ الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث ، عند حصول الملاقة بينها ، إلا أنها نابعة لا تتم ، وليست أجساماً متحركة فتيب ، بحيث ندرك أنها كانت سبباً ؟ وذلك اتفق عظماء الفلاسفة على أن الأمراض والحوادث التي تحدث عند تلاقى الأجسام تفيض من واهب الصور ، وهو العقل الفعال ؟ ولما كان الإحراق فملاقة بإرادته عند ملاقة الفطن للنار ، فإنه يجوز في العقل ، عند النزالي ، ألا يخلق الإحراق مع وجود الملاقة ، أو العكس ، ويجوز عنده خرق العادة بتغير سفة السبب أو السبب ، فيحدث الله سفة في النار تظهر سخوتها على جسمها ، بحيث لا تتسداها ، أو يحدث في الشيء سفة تدفع أثر النار . وإبطال فعل الملة جائز في الطبيعة بقدرته الله ، وكذلك لإجراء نظام الكون على غير ما هو عليه وفي مقدورات الله غرائب ومعجائب لم نشاهدها كلها ، فينبغي أن لا تنكر إمكانها ، وإن كان النزالي يوشك أن يعطل بعض الحوادث تحليلات طبيعياً (تهافت ص ٢٨٨) .

لأن موقف العقل في تساؤله عن الأسباب هو موقفه حين يبحث عن الوقائع كالتيغير مثلاً . والشئ إما أن يكون موجوداً أو غير موجود ؛ أما قلب الشئ شيئاً آخر فليس مقدوراً حتى لقدرة الإلهية نفسها ، فهي إما أن توجد وإما أن تعدم^(١)

وليس ما نسميه فعلاً صادراً منا إلا شعوراً منا بذلك ؛ فإذا أردنا أمراً وقدرونا على فعله ، ففمن نسب لأنفسنا ما ينشأ عن ذلك ؛ والعللة الوحيدة التي نعرفها هي فعل الإرادة الاختياري الذي يصاحبه شعور بالقدرة على

== وإذا قيل إن مبدأ « التجويز » والقول بخرق المادة يزلزل همتنا بمعارفنا ، وبما عليه الأشياء ، فكيف تتجاربنا ؟ وما هي حدود المحال ؟ أجاب النزالي بأن من الممكنات في مقدورات الله ما سبق في علمه أنه لا يفعله ، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله . أما المحال فهو الجمع بين الإثبات والنفي ، كالجمع بين الوجود والعدم ، أو كون الشيء الواحد في مكانين في وقت واحد من جهة واحدة ، وكل ما ليس كذلك فهو جائز ، وإنما يستنكر لامرأاد المادة بخلافه (تهافت ص ٢٧٧ — ٢٩٦) . وفي رأى النزالي في الأسباب والسببات ما يمكن مقارنته بمذهب هيوم (Hume) في الوسوع نفسه ، وهناك ما يؤيد ما يقوله ويتان في كتابه عن ابن رشد (ط . باريس ١٨٦١ ص ٩٦) من أن هيوم لم يقل شيئاً أكثر مما قاله النزالي . على أنه يجب أن ننبه إلى أن هذه النزالي للقول بتلازم العلول والملة فيه شيء كثير من هذه المعرفة الإنسانية ذاتها ، وليس فيه إنكار لعلية بالحق للطلق ولا إنكار لها من ناحية الواقع للمشاهد ؛ وهذا ما يقول به في كتبه في المتعلق مثل محك النظر ومقياس العلم .

(١) قال بعض المتكلمين إن قلب الأجناس مقدور لله ، ويقول النزالي إن مسير الشيء شيئاً آخر « غير معقول » ، فإذا قلب الشيء شيئاً آخر ، فإما أن يكون باقياً أو لا ، فإن كان باقياً مع الشيء الجديد لم يتقلب ، ولكن أضاف إليه غيره ، وإن لم يبق فلم يتقلب بل عدم وجود غيره . والنزالي لا ينكر التغير البقي على تماثل الصور على مادة قائمة ، كالتحلب الدم منياً والماء بخاراً ، فاللادة تخلع صورة تنعدم ، وهبل صورة أخرى تحدث ، فهي مشتركة ، والصورة متغيرة . وإنما التي ينكره النزالي هو انقلاب الشيء إلى شيء آخر من غير أن يكون بينهما مادة مشتركة ، كالتحلب الأرض جوهرأ ، والجلس جنساً آخر ، لأن هذا حال (تهافت ص ٢٩٤ — ٢٩٥) .

الفعل^(١) . ونحن نقيس على ذلك فعل القدرة الإلهية . ولكن بأي حق تفعل ذلك ؟ أما النزالي فإنه يجد ما يبدل على صحة هذا القياس في أنه أدرك في نفسه بالذوق ، النموذج الإلهي [أي أن الله خلقه على صورته] ، ويرى النزالي أن النفس وحدها هي التي تشبه الله ؛ أما الطبيعة فلا تشبهه^(٢) .

وإذن فالله ، كما نستدل عليه بالعالم ، هو الوجود ، القادر على كل شيء ،
للريد الفعّال ؛ ولا يجوز أن نضع نحن لعمله حداً مكانياً [مُعَيَّناً] ، كما فعل

(١) هذه صورة غير دقيقة لرأى النزالي في الإرادة والفعل ، ولعلك يحسن أن تزيد في الإيضاح : يخالف النزالي الفلاسفة في نظرية الفعل ، كما تقدم القول (هامش ص ٣٣٥) . فهو ينكر أن يكون للحياد أو للطبيعة فعل ما ، لأن الفعل عنده هو « ما يصدر عن الإرادة حقيقة » ، « والفاعل من يصدر الفعل من إرادته » والنزالي يقول إن الإرادة لا تتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب ، فالفاعل إذن « من يصدر منه الفعل » ، مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد . ولما كان الفعل يتضمن الإرادة ، والإرادة تتضمن العلم (تهافت ص ٩٩) فقد ذهب النزالي إلى أنه لا فعل إلا للحيوان ، ولا تتصور الإرادة إلا منه . (تهافت ص ٩٧ ، ٩٩) والقول بأن النار تفعل الإحراق ، أو السراج يفعل الضوء ، أو السيف يقطع ، أو الماء يروي ، إنما هو توسع وعباس ؛ لأن هذه كلها أسباب ، والفاعل هو من يجمع بين الشئيين . والفعل الحقيقي هو ما يكون بالإرادة ، بدليل أن حادثاً لو توقف في حصوله على أمرين أحدهما إرادي والآخر غير إرادي فإن العقل يضيف الفعل إلى الإرادي ؛ فإذا رأى رجلٌ آخرَ في النار فافعل هو الرأى دون النار . بل يذهب النزالي إلى أن قول الفاعل : فعل باختيار ، أو : أراد وهو عالم بما أراد ، هو تكرير على التحقيق ، وإنما يقبل من باب التأكيد وبني احتمال الجواز ، كقول القائل : تكلم بلسانه ، ونظر بعينه ، لجواز أن يستعمل النظر في القلب ، والسلام في تحريك الرأس واليد ، على سبيل المجاز .

على هذا الأساس يثبت النزالي تلبس الفلاسفة وتناقضهم في قولهم إن الله فاعل العالم ، لأن العالم عندهم يلزم من الله لزوماً ضرورياً كلزوم النور من الشمس ، وليس هذا من الفعل في شيء (تهافت ص ٩٧) ، ولأن إثبات صانع لهي قدم تناقض (تهافت ١٣٣) .

(٢) انظر كتاب المصنوع الصغير طبعة مصر ١٣٠٦ ص ٩ — ١٠ .

الفلاسفة ، إذ قالوا : لا يصدر عنه إلا واحد ، هو [العقل الأول] ، أول مخلوقاته ^(١) . ولكن الله يستطيع أن يجعل لمفعوله حداً بالزمان والمكان ، بحيث يخلق عالمًا كذا متناهيًا في الزمان والمكان .

(١) يرى الفلاسفة منهم في إيجاد الباري للعالم على أصل ، هو أنه لا يصدر من الواحد الا شيء واحد ، وأن ما في العالم من كثرة وتركيب يصدر من الله بواسطة (تهاافت ١١٠ — ١١١) . وعلى هذا الأساس زعموا أن للبدا الأول فاض من وجوده العقل الأول ؟ وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ، ولا منطبع في جسم ، يعرف نفسه ، ويعرف مبداءه ، ويلزم من وجوده ثلاثة أشياء : إذا عقل مبداء صدر منه عقل ثان ؟ وإذا عقل نفسه صدرت منه نفس الفلك الأقصى ؟ ومن حيث أنه ممكن الوجود بفاته يصدر منه جرم الفلك ؟ ويستمر الصدور على هذا النحو : فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء ، حتى تنتهي إلى العقل المباشر المسمى « الفثال » ، وهو عقل فلك القمر .

يرى الغزالي أن هذه « تحركات » وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاهما الإنسان عن منام رآه لاستبدل بها على سوء مزاجه . ثم يسأل الفلاسفة في أصل الملول الأول : هل كونه ممكن الوجود عين وجوده أو غيره ؟ إن كان عين وجوده لم تفلأ عنه كثرة ، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود ؟ لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود ؟ وإن قيل : لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود ، فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود (تهاافت س ١١٧) . ثم يسألهم عن عقل الملول الأول لمبدئه : هل هو عين وجوده ، وعين عقله نفسه ، أم لا ؟ إن كان عينه لم تصدر عنه كثرة ، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود لأنه عقل ذاته وعقل غيره (أنواع للوجودات وأجناسها عقلا كلياً ، كما قال ابن سينا — تهاافت س ١١٩ — ١٢٠ ، س ٢٥٨ مما تقدم) ؟ وكذلك الأمر في عقل الملول الأول لمبدئه إن كان بلا ملة إلا المبدأ الأول ، وهو واحد ، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد ، هو ذات الملول الأول ، وقد صدر ، فكيف صدر الثاني (عقل الملول الأول لمبدئه) ؟ وإن كان بلا ملة جازأت يصدر من واجب الوجود أشياء كثيرة . وهكذا يعض الغزالي في الإلزام ؟ بل هو يقول إن الفلاسفة لهم أن يقولوا بالتفريع في الملول الأول ، فيزيدوا قوله إنه ممكن الوجود بفاته أو بالتفريس فيزيدوا القول بأنه واجب الوجود بنيره ، مما هو لعق في الهوس . والتثليث لا يكفي لأن جرم السماء الأولى لزم عندهم من معنى واحد من ذات الملول الأول (وهو كونه ممكن الوجود) ؟ ولكن في =

يرى الفلاسفة أن القول بأن الله خلق العالم من اللعدم قولٌ قاسد ،

== جرم السماء تركيباً ، فهو مركب من هيولى وصورة ، فلا بد لكل منهما من مبدأ ، وفيه عملتان ثابتتان هما القطبان ، فلماذا صيغت حاتان التعلتان دون سائر النقط ؟ والمطلوب الثانى صدر عنه تلك الكواكب ، وهى كثيرة جداً ، ومختلفة من وجوه شتى ، فلماذا لا يجوز القول بأن الوجودات كلها ، على كثرتها ، صدرت من المعلوم الأول ، أو بالأحرى من واجب الوجود ؟ وأخيراً يسخر النزائى من دعوى الفلاسفة أن الموجود الأول من حيث هو ممكن الوجود صدر عنه جرم الفلك الأقصى ، ومن حيث تنقله لنفسه صدر عنه نفس الفلك ، ومن حيث تنقله لمبدئه صدر عنه عقل ، ويسألهم ما الترق بين هذا القول وبين أن يقال إن الإنسان ممكن الوجود ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل ذاته ، فيلزم أن يصدر عنه عقل ونفس وفلك ؟ وإذا قيل هذا فى الإنسان يسخر منه ، وكذلك ينبغي أن يسخر منه إذا قيل فى غيره ، لأن إمكان الوجود لا يختلف باختلاف الممكنات . ثم يقول النزائى متعجباً من الفلاسفة : « فلست أدري كيف يفتح المجنون من نفسه يمثل هذه الأوضاع ، فضلاً عن العقلاء القيين يشفقون الشر بزعمهم فى المعولات » — تهافت ص ١٣٠ .

ولكن ما رأى النزائى فيه ؟ هو يقول لأن صدور الإثنين من الواحد ليس بمستحيل فى العقل ، ومن قال باستحالته فقد ادعى باطلاً ؟ لأن صدور شئين من شئ واحد ليس مثل الجمع بين النفي والإثبات أو مثل كون النقص الواحد فى مكانين ، وهو لا يعرف بضرورة ولا ينظر ، « فاللانع من أن يقال : البدأ الأول عالم قادر حريد ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، يخلق المختلفات والنجاسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد ؟ فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر » . (تهافت ص ١٣١) — أما كفية صدور الفعل من الله بالإرادة فهو فضول ، وطبع فى غير مطمح ، ولذلك يقول النزائى مستهزئاً : « والذين طعموا فى ذلك رجع حامل نظرم إلى أن المعلوم الأول من حيث أنه ممكن الوجود صدر منه فلك ، وهكذا ، وهو حاقلة لا بيان كيفية ، والفعل لا يجهل الخلق بالإرادة ؟ ولكن معرفة كيفية ذلك مما لا تنسج له القوى البشرية (تهافت ص ١١٠ — ١٣٢) .

على أن النزائى لم يقتصر فى النقد على هذا ، بل هو يسطر فسكرة أساسية للفلاسفة فى مسألة تعلق العالم بوجوده . يقول الفلاسفة إن العالم فعل لله ، وإن الله فاعل العالم وصانعه ، وهم يحلون معنى الصنع إلى : عدم ، ووجود بحد علم (أى حدوث) ، ووجود ويزرون أن الفاعل لا يتعلّق بالفاعل من حيث عدمه ، لأنه لا تأثير للفاعل فى العدم ، إذ العدم لا يحتاج لفاعل . وكذلك لا يتعلّق به من حيث كونه مسبوقاً بعدم (أى حادثاً) ، لأن كونه مسبوقاً ==

وم لا يعرفون إلا القول بتناقب الأعراض أو الصور على هيولى واحدة ، أعنى انتقال الشيء المتحقق من صورة ممكنة إلى صورة ممكنة أخرى . ولكن ألا يوجد شيء بعد أن لم يكن ؟ يجيب النزالي بأن يسأل : أليس انطباع أشباح المحسوسات في العين ، بل انطباع صور العقولات في النفس ، استقفاً لوجود ، يكون أو لا يكون ، من غير زوال ضده ، وإذا عدست كان معنى ذلك زوال الوجود من غير استعقاب ضده ^(١) ؟

== بعدم ليس بفعل فاعل « واشتراطه في كونه فلا اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال ، فلم يبق إلا أن يكون تعلق للفعول بفاعله من حيث وجوده ، وأن الصادر منه هو الوجود ، وهو النسبة الوحيدة بين الفاعل والفعول ، وإذا لم يكن بينهما نسبة إلا الوجود ، فلا بد أن يكون الفعول مع الفاعل أزلاً وأبداً ، وما من حال إلا وهو فيه فاعل له .

يجيب النزالي على هنا بأن التعلل يتعلق بالفاعل من حيث الحدوث ، لا من حيث عدمه السابق ، ولا من حيث كونه موجوداً فقط ، والعالم لا يتعلق بفاعله في ثأن حال الحدوث (لأن الله يخلق فيه بقاءً به يبق) ، بل في حال حدوثه ، أي خروجه من العدم إلى الوجود ، ولو خينا عنه معنى الحدوث لم يقل كونه فلا ، « وكونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجماعل ، فهو كذلك ، لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل ، وليس كل ما يشترط في كون الفعل فلا ينبغي أن يكون بفعل الفاعل ، فإثبات ذات الفاعل وقدرته وإرادته وعلمه شرط في كونه فلا وليس ذلك من أثر الفاعل » . فالنزالي يقول بالحدوث وإن كان ضيف دليلاً أحياناً يوشك أن يؤدي به إلى القول بالعدم (انظر هامش ص ٣٣٧ مما تقدم ، تهافت ص ١٠٣ — ١٠٩) .

(١) يرى النزالي (تهافت ص ٩٠) أن الله يفعل العدم والوجود ، وأن الإيجاد والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد أوجد ، وإذا أراد أعدم ؟ « وهنا معنى كونه قادراً على الكمال ، وهو في جلته لا يتغير في نفسه وإنما يتغير الفعل » . وقد تقدم ما للنزالي من أدلة على خلق العالم وحدوده بعد أن لم يكن ، وهو وإن كان قد جوز أن يبقى العالم إلى الأبد (انظر ص ٣٣٩ مما تقدم) ، فإنه يقول بالإعدام ، ولكنه يخالف فيه رأى فرق للتكليفين ، (تهافت ص ٨٦ — ٨٩) ، فتلا ذهب البعض إلى أن الشيء يعدم بطريقتين ضده ، ولكن النزالي يقول إن الشيء قد يزول أو يوجد من غير طريق ضده أو زواله ، بل بفعل الله ؟ فالعدم ، من حيث ذاته ، هو فعل كالوجود .

ثم أليست نفوس الآدميين الجزئية للتكثرة حادثة من كل وجه ، على ما اختاره ابن سينا^(١) ؟

والإنسان لا يقف في تساؤله عند حد . فالوهم لا يزال يتراعى في ميدانه ، والتفكير يسير به إلى غير نهاية . وإذا قيل إنه لا نهاية للزمان وللمكان فيمكن القول بأن تسلسل الملل والمعلولات لا ينفاهي . ولكن وجود شيء متناهي معين يحتم علينا القول بإرادة أزلية ، هي علة أولى متميزة عن جميع ما عداها من الملل ؛ والغزالي في هذه الضرورة متفق مع الفلاسفة^(٢) .

وأيًا ما كان فلا نرى بداً من الاعتراف بأن مذهب ابن سينا في الصور والنفس ، وهو مذهب خيالي ، لا يقوى على الثبات أمام نقد الغزالي له .

٥ — الله والعناية :

وصلنا إلى الكلام في ذات الله . يرى الفلاسفة أن الله هو الموجود الواجب الوجود ، وأن ذاته عقل ، يصدر عنه ما يعلمه بطريق الفيض ، من غير أن يريد على الحقيقة ؛ لأن كل إرادة تقتضي أن يسبقها نقص — أى حاجة — ولا بد أن يصحبها تغير في الإرادة . والإرادة حركة في مادة ؛ أما العقول المفارقة فلا تصدر عنها إرادة قط ؛ ولهذا فإن الله يتعقل مخلوقاته تعقلاً لا يتخالطه نزوع ، وهو يعلم ذاته ، ويعلم المخلوق الأول الذي صدر عنه أو هو يعلم ، كما يقول ابن سينا ، الكليات ، أعني أجناس الأشياء وأنواعها الأزلية^(٣) .

(١) تهافت ص ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ .

(٢) التهافت ص ٤٦ — ٤٧ ، وانظر هامش ص ٣٣٥ مما تقدم .

(٣) انظر التهافت ص ١١٩ — ١٢٠ ، وص ٢٥٧ — ٢٥٨ مما تقدم .

أما عند الغزالي فقد إرادة قديمة هي إحدى صفاته القديمة . والنزالي في مسائل الأنسلاق والإلهيات ، يسير على مذهب أرسطو في أن العلم متقدم على الإرادة^(١) ؛ ولكنه يعتقد أنه إذا كان القول يعلم الشيء لا يتناقض مع رغبة الذات فالقول بإرادة إلهية لا يتناقض معها : [فلا يقرر أرسطو القول بالمعرفة . إذ يرى أن موضوعات المعرفة للمتددة وحالاتها المتدرة بذات المعارف ، بل شعور الإنسان بذاته ، أعني علمه بأنه يعلم ، كل هذه — إذا اعتبرناها بذاتها — تنذهب إلى غير نهاية ؛ فلا بد من فعل إرادي يوضع لها نهاية .

ونتم عمل إرادي أصيل في توجيه الإنسان لانتباهه ، أو تأمله لذاته ، كذلك العلم الإلهي نفسه ينتهي في جلته بفعل إرادي أزلي أصيل ، قالت الفلاسفة : إن الله يريد العالم لأنه يعلم أنه الأحسن ؛ والنزالي يقرر ، خلافاً لهم ، أن الله يعلم العالم ، لأنه يريد ، ويعلمه بإرادته إياه .

وإذا كان الله قد أراد خلق العالم ، وخلق ، فهل يعزب عن علمه مثقال ذرة فيما خلق ؟ وكما أن إرادته الأزلية علّة لجميع الوجودات الجزئية . فعلمه الأزلي محيط بها جميعاً ، من غير أن يكون هذا منقاصاً لوحدة ذاته ، وإذن فالله يُعنى بالجزئيات^(٢) .

(١) لأن العلم شرط في الإرادة ، فلا إرادة إلا بعد علم بالمراد . انظر تهافت ص ٩٦ ،

٩٩ وحاشي من ٣٤٠ مما تقدم .

(٢) ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله لا يعلم إلا نفسه ، وأنه لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى ما كان وما يكون وما هو كائن ؛ أما ابن سينا فقد قال إنه يعلم الأشياء كلها علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه ؛ والله يعلم الأشياء بعلم كلي ، فيعلم الإنسان العاقل وغواصه ، أما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن الحس لا من شأن العقل . وإنما تنى الفلاسفة من الله العلم بالجزئيات ، لأنها تنفرد ؛ ولو كان يعلمها لتغير علمه ، لأن العلم =

وإذا اعترض معترض بأن القول بالعناية الإلهية يحمل كل موجود جزئياً واجباً ، أجاب النزالي بمثل ما أجاب به « القديس أوغسطين » من أن العلم بالشئ قبل وقوعه لا يفترق عن العلم به بعد وقوعه ، أى أن أعلم الله منزله من اعتبارات الزمان .

ولنا هنا أن نتساءل : ألم يُضَحَّ النزالي بحدوث العالم الذى أراد إثباته ، وبإرادة الإنسان فى أفعاله ، هذه الإرادة التى اتخذها أساساً لاستنباطه لم يتنازل

== تابع للمعلوم ، فإذا تغير المعلوم تغير العلم ، وكان البارئ عللاً للحوادث . يوافق النزالي الفلاسفة فى عرضهم ؟ وهو تنى التغير فى القديم ؟ ولكنه يرى أن كلامهم يؤدى إلى أن المعلوم الأول أشرف من الواجب ، لأنه يمثل ذاته ومبدأه ومطلواته الثلاثة ، وأنهم يحيطون الأول فى رتبة دون غيره ، ويقول مستهزئاً : « فقد انتهى منهم التعمق فى التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يليهم من السلطة ، ولربوا حاله من حال الميت الذى لا خبر له بما يجرى فى العالم ، إلا أنه غارق الميت فى شعوره بنفسه قطع ، وهكذا يفعل الله بالزاتين من سبيله » . أما عند النزالي فأنه يعلم الأشياء كلها بمسبح أحوالها ، يعلم واحد ، لا يتغير بحدوث الجزئى ووجوده وفتائه ، وهو علم بأنه سيكون ، وهو بينه علم بوجوده ، وعلم باقضاءه . أما اختلاف أحوال الجزئى ، هى إضافات لا توجب بديلاً فى ذات العلم والعالم ، كما أن تغير وضع شخص بالنسبة لآخر لا يوجب تغيراً فى الثابت ؟ وهكذا ينبغي أن نهم الأمور فيما يتعلق بعلم الله ، ولا يعلم النزالي بأن إثبات العلم بعينه الآن وباقضاءه بعد ذلك يحدث تنيراً فى العلم ، ويقول : لو أن الله خلق لنا علماً بهدوم زيد غداً عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق غيره ولا غفل عنه ، لكُنَّا نعلم بهدومه عند طلوع الشمس بالعلم السابق ؟ بل حاول النزالي أن يلزم الفلاسفة القول بالاختلاف فى ذات البارئ ، لأنهم قالوا إنه يعلم كليات الأعيان ، مع أنها مختلفة كالحبوان المطلق والجناد المطلق ، ورغم ذلك قالوا إن العلم واحد ، ثم يسألهم : أى الأمرين أيسر استحالة : إحاطة العلم الواحد بعين - تنقسم أحواله إلى الماضى والآن والمستقبل ، أم إحاطته بأجناس وأنواع مختلفة ؟ وهو يعتبر أن التباعد بين الأجناس والأنواع أحد من الاختلاف بين أحوال الشيء الواحد للتقسم بالتقسيم الزمان . وإذا لم يوجب الأول تمهداً فكيف يوجب الثانى ؟ وإذن يجوز أن أن يحيط العلم الواحد بكل الأشياء فى الأزل والأبد . والنزالي محاولات ، فوق هذا لإلزام الفلاسفة ، بناء على مذهبهم ، أنهم يقولون بالتغير فى واجب الوجود . (تهافت ص ٢٢٣ — ٢٢٨) .

عنه بحال ، ألم يضحَ بهذا في سبيل إقامة الدليل على تلك القدوة المطلقة ، وهي الإرادة القديمة الخالقة ؟ هذا العالم ، عالم الظلال والخيالات والرسوم ، كما يسميه النزالى ، يتلشى لإثبات إرادة الله^(١) .

٦ — إيرنسانه :

وللسألة الثالثة التى ردّ فيها النزالى على الفلاسفة أقل شأنًا من المسألتين المتقدمتين من الوجهة الفلسفية ، وهي إنكار بئ الأجناس^(٢) .

يرى الفلاسفة أن النفس وحدها هى التى يستحيل عليها الفناء ، سواء أكانت بشخصها أم باعتبارها جزءاً من النفس الكلية ؛ أما الجسد فآله إلى الفناء . وقد أدت هذه الأتينية من الوجهة النظرية إلى مذهب خلقى ينزع إلى الزهد ، ولكن كان من السهل جداً أن تنقلب فى الواقع مذهباً إباحياً^(٣) ؛ فأثارت شعور النزالى الخلقى والدينى . وإذا كان على الجسد واجبات وتكاليف فيجب أن تكون له حقوق وثواب أو عقاب . ولا يصحّ لنا أن نفكر جواز البئ ، [أو أن نعبئ منه] ؛ لأنّ تعلق النفس بجسمها (الجديد) ليس أمحب من تعلقها بهذا الجسم النزالى من قبل^(٤) ، هذا التعلق الأخير الذى قال به الفلاسفة .

(١) إن رأى النزالى فى العالم هو أنه حادث بعد أن لم يكن ؛ وحدوثه بفعل إرادة قديمة ، وهذه الإرادة هى التى أحدثت العالم ، وهى التى تعدمه إن أرادت . والنزالى ، إذ أنكر فعل الطبيعة ، ورد كل ما يقع فيها من حوادث إلى الإرادة الإلهية ، إلى جانب قوله بحدوثها ، يجرّد العالم من خصائصه عند الفلاسفة ، وهى القدم والبقاء والقمل القاتى .

(٢) تجد هذه المسألة مفصلة ، وتجد أدلة الفلاسفة والرد عليها فى التهاات من

ص ٣٤٤ — ٣٧٠ .

(٣) انظر مثلا المتقدم من ٨ — ٩ .

(٤) انظر كتاب الفنون به على غير أهله من ٢٢ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ .

وإذن فكل نفس ستخضع لها يوم البعث جسداً جديداً يناسبها . والنفس هي الإنسان على الحقيقة ، [والإنسان بنفسه لا يبدنه] ؛ أما المادة التي ستكون منها الأجساد في اليوم الآخر فلتكن أى مادة كانت ^(١) .

٧ - مذهب الفزالي الكلامي :

يتضح من هذه الآراء الأخيرة أن مذهب الفزالي في الكلام لم يسلم من تأثير النظر الفلسفي ؛ وقد انتفع بالآراء الفلسفية ، شعر بذلك أو لم يشعر ؛ ومنه في ذلك مثل آباء الكنيسة في الغرب ؛ ولهذا بدع مسلمو المغرب مذهبه زماناً طويلاً ^(٢) . وفي الحق أن مذهب الفزالي فيما يتعلق بذات الله وبالنفس الإنسانية تتجلى فيه عناصر كثيرة غريبة عن مبادئ الإسلام الأولى ، ويمكن ردّها إلى الحسكة الوثنية من طريق علماء النصارى واليهود ، ومن طريق فلاسفة الإسلام من بعدهم .

وعند الفزالي أن الله ، ربّ العالمين ، وربّ محمد ، هو موجودٌ ، حيٌّ ؛ ولكن مذهب الفزالي في ذات الله أقرب إلى التثنية مما هو في اعتقاد عامة المسلمين أو في المذاهب الخالقة لمذهب المعتزلة . وآكد طريق لمعرفة الله هو أننا

(١) يقول الفزالي : « وذلك (البعث) يمكن بردها (النفس) إلى بدن ، أى بدن كان ، من مادة البدن الأول أو من غيره ، أو مادة استؤنفت خلقها ، فإنه هو بنفسه لا يبدنه ... » (تهافت من ٣٦٤) .

(٢) ساء في طبقات السبكي (ج ٤ من ١١٤) أن علي بن يوسف بن قاشفين أمر بحرق كتب الفزالي ، لما قيل له إنها مشتملة على الفحشاء ، لأنه كان يكرهها .

يجب أن تنفي عنه كل صفات المخلوقات . ولكن ليس معنى هذا أنه معطل عن الصفات ، بل الأمر على العكس من ذلك ^(١) .

(١) زعم الفلاسفة أن توحيد الباري يحتم أن تنفي عنه الكثرة بجميع وجوهها ، وهي : كثرة الأقسام العقلية أو الرهوية بطريق الكمية ؛ وكثرة الأقسام العقلية ، لا بطريق الكم ، كاتقسام الجسم إلى هيولى وصورة ؛ والكثرة بالصفات ؛ والكثرة العقلية الحاصلة بالتركيب من الجنس والنوع ؛ والكثرة التي تلزم من جهة تقدير ماهية ووجود لهذه الماهية . والفلاسفة ، وإن وصفوا الباري بأنه أول ، ومبدأ ، وجوهر ، وعقل ، ومائل ، ومعشوق ، وجواد ، فإنهم يزعمون أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، وأن الأساى إنما تكثر بإضافة شيء إليه ، أو إضافته إلى شيء ، أو سلب شيء عنه ؛ والسلب والإضافة لا يوجبان كثرة (راجع تفسيرهم لهذه الصفات وغيرها بما يجعلها مجرد سلب أو إضافة —) تهافت ص ١٥٣ — ١٦٢) ، وكذلك أنكروا ما ذهب إليه اللكلمون من وجود صفات زائدة على الذات ، لأن إثباتها يوجب كثرة في الذات ، وأجازوا إطلاقها لردود الشرع بها ، ولكنهم يرجعونها إلى ذات واحدة .

وهنا مجال لمقارنة معنى الألوهية عند الفلاسفة وعند الغزالي ، فافقه عند الأولين بسيط ، هو وجود محض ، وليس له ماهية ، ولا حقيقة يضاف الوجود إليها ، بل عندم أن الوجود الواجب له كالمالاهية لغيره . ودليلهم أنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافاً إليها (كما يضاف وجود مثلث في الخارج إلى ماهيته في العقل ، وهي أنه شكل محدود بثلاثة أضلاع) وتاباً لها ، فيكون الوجود الواجب معلولاً ؛ وحقيقته عندم أنه واجب ، وهو ماهيته . أما عند الغزالي فإن الله ذات ، لها صفات قديمة مع ذاته ، وأوقات لا تحتاج في قوامها لصفات ، والصفات محتاجة لها ، « وكما أن ذات واجب الوجود قديم ، لا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة ولا فاعل لها » (تهافت ص ١٦٦) ؛ والصفة في ذاته ، وليست ذاته قائماً بغيره (ص ١٦٨) ، وهو يذهب إلى أن لله ماهية موجودة ، ووجودها مضاف إليها ، ووجود الماهية لا ينق الوحدة ، والمالاهية لا تكون سبباً لوجود الحادث ، فكيف تكون سبباً لوجود القديم ؟ ويقول : « وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول ؛ وكما لا نقل عدسا مرسل إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عليه ، فلا نقل وجوداً مرسل إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سبباً إذا تبين ذاتاً واحدة ، فكيف تبين واحداً متبهماً من غيره بالمعنى ولا حقيقة له ؟ فإن تنفي الماهية تنفي الحقيقة ، وإذا نيت حقيقة الوجود لم ينقل الوجود ، فكأنهم قالوا موجود ولا موجود ، =

وتتعدد الصفات لا يثنائي وحدة الذات بل في الأجسام ما يماثل ذلك :
 فلا يمكن أن يكون الشيء أبيض وأسود في وقت واحد ؛ ولكنه قد يكون بارداً
 دافئاً معاً . ولكن يجب على الإنسان ، حينما يضيف لله صفات عما يُضاف
 للإنسان ، أن يعتبر لها معنى أسمى من معناها بالنسبة للإنسان ومغايراً له ؛ لأن الله
 عقل محض ، وهو ، فوق كل شيء بكل شيء وقدرته على كل شيء ، يتصف بأنه
 خير محض وأمه لا يترتب عنه شيء .

وهو متناقض ، (تهافت ص ١٩٧ — ١٩٨) . وعند النزالي أن الفلاسفة ، إذ أنكروا
 القامية ، ظنوا أنهم يزهون بالباري ، فأنتهى كلامهم إلى النفي المجرد ، فإن نفي القامية نفي للحقيقة
 (ص ١٩٨) ؛ أما قول الفلاسفة إن حقيقة الله واجب الوجود ، فالنزالي يقول رداً عليهم :
 لا معنى للواجب إلا نفي الوجود ، وهو سلب لا تقوم به حقيقة (ص ١٩٩) .

يقول النزالي إذن بأن للباري ماهية وحقيقة ، وربما يقطن من هذا أن النزالي يقول بأن
 حقيقة الباري ووجوده غير ماهيته ، ولكن القدي يبعد هذا الظن هو أن النزالي ينكر
 الكلليات على أنها ماهيات معقولة ، كما قال الفلاسفة (بأنها ماهيات وحقائق بالنسبة لوجود
 أشخاصها في الخارج ، وهذا هو أساس التمايز بين الوجود والماهية عند الفلاسفة) . يقول
 النزالي إن الله له ماهية وحقيقة بمعنى أنه متحقق وموجود بمماهية . وبمعنى ، زيادة في
 الإيضاح ، أن نعين رأي النزالي في المعنى الكلية : لا يعلم النزالي بالمعنى الكلي ، كما قال
 به الفلاسفة ، بمعنى أنه حال في العقل ، بل عنده أنه « لا يعمل في العقل إلا ما يعمل في الحس » .
 ولكن الحس لا يقدر على تفصيل ما يعمل فيه ، والعقل يقدر على ذلك ، والقدي في العقل ،
 وهو القدي يحصل من تفصيل وتحليل ما يأتي من الحس ، يحبه الجزئي الخارجي ، إلا أنه
 يناسب الجزئي وأمثاله مناسبة واحدة ، فيقال إنه كلي على هذا المعنى : أي أن في العقل صورة
 للمعقول للفرد القدي أحركه الحس أولاً ؛ ونسبة هذه الصورة إلى سائر آحاد الأفراد القدي أدركه
 الحس بعد ذلك نسبة واحدة ، فإذا رأينا إنساناً حصلت له صورة في العقل ، فإذا رأينا إنساناً
 آخر لم تحدث صورة جديدة ، ولكن لو رأينا حيواناً حصلت صورة جديدة ، فالصورة التي
 تنطبع في خيالنا من الشيء تكون مثلاً لكل فرد من أفرادها ، « فقد يُظن أنه كلي
 بهذا المعنى » .

فالعقل يفصل الجزئي إلى عناصره فتحصل منه صورة ثابتة تكون مثلاً المفردات الأخرى ،
 وهذا لا يثبت السكلي القدي قال به الفلاسفة (تهافت ص ٣٣٠ — ٣٣٣) .

وبفضل هذا الحضور الإلهي عند كل شيء تكون الدنيا أقرب إلى الآخرة مما تتصوره عادة .

فنحن نرى هنا اتجاهاً إلى تنزيه الذات الإلهية ؛ ولكن البعث والحياة الآخرة يصبحان أقرب إلى الروحية مما في هذه الدنيا . والرأى الفلسفي « المتوسطى » القائل بثلاثة أو أربعة عوالم يحمل مثل هذا الرأى ممكناً . فهناك عوالم بعضها فوق بعض : العالم الأرضى الحسوس الذى يعيش فيه آدميون ؛ وعالم العقول السماوية ، ومنه النفس الإنسانية ؛ وعالم الملائكة القدى فوق السموات ؛ ثم ذات الله الذى هو النور الأصنى والمقل الأكل . والنفس الصالحة التى أشرق فيها النور تخرج من العالم الأدنى ، وتجتاز السموات ، حتى تفتل بين يدي الله ؛ لأن حقيقتها روحانية ، وجسدها فى المتعار روحانى أيضاً .

ويختلف أفراد الإنسان بعضهم عن بعض كما تختلف العوالم ، وكما تختلف مراتب النفوس ؛ فالإنسان القدى لم يخلص من قيود الحس يجب عليه أن يكتفى بالقرآن والحديث ، ولا يجوز أن يتجاوز نصوص الكتاب ؛ ودراسة الفقه غذاؤه . أما الفلسفة فى بالنسبة له سم قاتل ؛ ولا يجوز لمن لا يعرف السباحة أن يقترب من مزلق الشطوط (١) .

(١) يردد النزالي هذا المعنى كثيراً فى كتابه « إلبام الدوام من علم الكلام » ، فيقول إن النظر العقلى فى أمور الدين بحر عظيم ، ينبغي ألا يتزله المائى ، وعلى المائى أن يمسك بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل ، وتأويل المائى يهيه خوض البحر بمن لا يحسن السباحة ، وفى حكم الدوام عند النزالي : الأديب ، والنحوى ، والمحدث ، والمفسر ، والفقيه والتكلم ، وكل من لم يتجرد لتعلم السباحة فى بحار المعرفة ، ويقصر عمره عليه ، بعد زهد وإخلاص وعمل بالصرع ؛ وينتهى النزالي إلى « أن أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان ، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ، ويستضر به الأكثرون » .

ولكن لا يزال يوجد قومٌ يلقون بأنفسهم في البحر ، لكي يتعلموا السباحة ؛ وهم يريدون أن يرتقوا بإيمانهم إلى مرتبة العلم ، فيسهل وقوعهم في الشك والكفر ، ويرى الغزالي أن الدواء الناجع لمؤلاء ، هو علم الكلام ، وما كتب في الرد على الفلاسفة .

ولكن ثمّ قومٌ هم في أعلى مرتبة من مراتب الكمال الإنساني ، وهم يشاهدون حقيقة العالم الروحاني من غير نظر عقلي شاق ؛ بل بنور يقذفه الله في قلوبهم ؛ ومؤلاء هم الأنبياء وأهل الكشف من الصوفية ؛ ويمكن أن يُفْتَقِر الغزالي واحداً منهم . هم يشهدون الله في كل شيء ، يشهدونه وحده في الكون وفي أنفسهم ؛ وهم يشهدونه أحسن شهود في أنفسهم ، لأنها وإن لم تكن نظيرة الله فهي شبيهة به ؛ فبإله من تفيض شمل كل هذا العالم الخارجي فالأشياء التي يُخِيل إلينا أنها موجودة متحققة في الخارج صارت حالاً من أحوال النفس ، أو صفة من صفاتها ؛ وهذه النفس تبلغ سعادتها العظمى ، متى أحست بفنائها في الله . فالأشياء كلها وَحْدَةً يُؤَلِّف بينها الحب . والعبودية الكاملة لله تسمى على الخوف من العقاب أو رجاء الثواب ، وتتجاوزهما إلى مقام فيه تحب النفس خالقها حباً روحانياً . والإنسان الصالح الذي لم يكمل مُطَالَبَ الرضا والشكر ؛ أما العبد الكامل فهو في مقام فوق الرضا والشكر ، وهو يحب الله ويشكره راضياً ، حتى في هذه الحياة .

٨ - الوحي والتجربة :

يتبين مما تقدم أنه توجد ثلاث مراتب في الإيمان أوفى اليقين : أولها إيمانُ العامة المستند إلى الخبر ، فالعامة يصدقون ما يخبرهم به أهل الثقة ، كان

يقال لهم : إن فلاناً في الدار ؛ وثانيها معرفة العلماء التي يتوصلون إليها بالاستنباط ، فهم قد معموا بعكمهم ، فاستنبطوا أنه في الدار ؛ غير أنه توجد مرتبة ثالثة هي يقين العارفين الذين يشهدون الحق دون حجاب ، وهم قد دخلوا الدار ورواها الرجل بأعينهم .

ويجمل النزالي للتجربة^(١) شأنًا كبيراً في كل شيء ، خلافاً للتكلميين والفلاسفة ؛ فإنهم بمبادئهم الكلية تحيّنوا من حق الجزئيات المتعددة للوجود في هذا العالم المحسوس . ونحن إنما نعرف كيفيات الأشياء المحسوسة ، وعدد الكواكب مثلاً ، بطريق التجربة وحدّها ، لا باستنباطها من المعاني المجردة ؛ وهذه المعاني أقل من أن تحيط بكل ما في هوسنا من أعماق وما تبلّغه من آفاق . وأحاب الله يتلقون حكماً لَدُنِّيَّ لن يطّلع عليه العلماء الذين يعتمدون على الاستنباط العقلي ؛ ولا يرتقى إلى ذلك المقام الرفيع في العلم إلا قليل جداً من الناس وهم فيه يلتفتون بالرسول والأنبياء من جميع الأزمنة ؛ ولذلك فإن اتّباعهم واجب على من هم أدنى منهم مرتبة في المعرفة .

ولكن كيف السبيل إلى معرفة الروح التي هو أسمى من روحنا ، والتي نحن في حاجة لمدايتها ؟ هذا سؤال قد يتعظم على صغره كل مذهب ديني الصبغة لا يستطيع الاستغناء عن الوساطة الإنسانية [بين الخالق والإنسان] ، إذا نظرنا إلى الدين بمنظار العقل الخالص^(٢) . وإجابة النزالي عليه أيضاً إجابة

(١) يستعمل النزالي هذا اللفظ كثيراً بمعنى معرفة خواص الأحياء كما في الطب ، وبمعنى مساعدة الإنسان ما في نفسه ، وبمعنى تذوق الحقائق بالقلب ، وبمعنى نظر الأمر واستنطاق الحكم .

(٢) ربما يكون قصد المؤلف أن يقول إن البيانات التي تقول بوسط إنسان ما بين الناس وبين خالقهم ، كالإسلام واليهودية ، يصححها، لإجابة على هذا السؤال ، لأن الوساطة =

قَلَقَةٌ ؛ فهو يعتقد اعتقاداً جازماً أن أداة العقل وحدها لا تكفي لإثبات نبوة نبي ، ويقول إننا إما نعرف النبي أو المعارف الذي يتلقى علمه من الله ، لأن الله أعطاه نموذجاً من خصائص النبوة نشاهده في نفوسنا ، ولا يحصل اليقين بصحة نبوة شخص إلا بمعرفة أحواله ، وبجربة ما قاله في العبادات ومعرفة مبالغ تأثيرها في تصفية القلب . واعتقادنا بأن القرآن كلام الله حقيقة ، ليس يقيناً بأداة نظرية ، بل هو يقين إنفاي . والمعجزة وحدها لا تُقنع بنبوة النبي ، ولكن الوحي في جلته ومعرفة أحوال النبي الذي يحمله الناس وشخصية هذا النبي ، كل هذه تحدث في النفوس التي فيها نموذج النبوة تأثيراً لا يملك له دافعاً ؛ وإذا انجذبت للنفس بقوة هذا التأثير تجافت عن دار النور وأقبلت على سلوك الطريق للوصول إلى الله ^(١) .

== بغير مثلنا ، ويصعب أن ندلم له بالمكافئة للمثارة بالنسبة لنا . أما التصراية وفيها الراسطة إليه في صورة البشر فالأمر فيها أسهل في نظره . ولكن إذا صعب إثبات نبوة نبي فما هو أعظم منها أصعب .

(١) يقول الغزالي إن كل إدراك من الإدراكات خُلق ليطلع به الإنسان على عالم من الوجودات ، وكما أن العقل طور من أطوار الإنسان يدرك به أنوماً من العقولات لا تدركها الحواس ، فالنبوة طور يدرك فيه الإنسان النبي ، وأموراً لا يدركها العقل ، وقد يدرك الإنسان في نومه ما سيكون من النبي إما سريعاً أو في كسوة مثال يكشف عنه التعبير ، وهذا النموذج من النبوة مع الإنسان ؛ أما ما هنا هذا من خواص النبوة فالإنما يدرك بالقوى من سلوك طريق التصوف ، فالإنسان يدرك بعض خواص النبوة بأعوذج فيه وهو اليوم ، أما إن كان النبي خاصة ليس للإنسان العادي منها أعوذج فلا يمكنه فهمها ، فكيف يمكن تصديقها ؟ ولا سبيل إلى ذلك ببساطة العقل . وفي أوائل طريق التصوف يحصل في نفس الإنسان أعوذج يؤثبه نوماً من القوى يمكنه لإيمانه بأصل النبوة . أما الاستيقان بنبوة شخص معين فهو لا يكون إلا بمشاهدة أحواله ، أو معرفتها بالتواتر ، بعد معرفة حال الأنبياء من كثرة النظر في القرآن والأخبار . وإذا جرب الإنسان ما يقوله النبي في العبادات ، ومرت تأثيره في تصفية القلب ، ورأى صدق أقواله ، ==

٩ - نظرة إصحائية :

ولا ريب أن الغزالي أعجبُ شخصية في تاريخ الإسلام ؛ ومذهبه صورة لشخصيته . زهد الغزالي في محاولة تفهم هذا العالم أو حب الدنيا ، ولكنه أدرك المسألة الدينية أعمق مما أدركها فلاسفة عصره . فقد كان هؤلاء الفلاسفة عقليين في نزعتهم ، شأن أسلافهم اليونان ، فاعتبروا أن مقررات الدين ثمرة للقوة التخيلية أو الوهم من جانب الشارع ، بل ثمرة لهواه ؛ وراوا أن دين المتدينين إما انقياد ومطاعة عمياء [عند البعض] أو هو ضرب من المعرفة ، فيه حقائق أدنى مرتبة من حقائق الفلسفة [عند البعض الآخر] .

يعارض الغزالي هذا الرأي بأن يبين أن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح ، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد تلقى ، بل هو أكثر من ذلك ؛ هو شيء يحسّه المتدينُ بروحه إحساساً حياً .

ولا يحسن كل إنسان بروحه ما يحسن به الغزالي . والدين لا يستطيعون متابعته إذ يعرج ، على أجنحة التصوف ، في مدارج السالكين متخطياً حدود

== حصل له اليقين بالنبوة ؛ « فن ذلك الطريق فاطلب اليقين بالنبوة ، لا من قلب العصاة تبعاناً وشق القمر ، فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده ، ولم تنضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن المحصر ، ربما ظننت أنه سحر وتخيل » (منقذ من ٢٤ - ٢٦) . وراجع رأي الغزالي في النبوة كما يبينه في كتابه « القسطاس المستقيم » وهو في هذا الكتاب يبين « طريق السارقين » الذين ينظرون فيما في الوحي من حقيقة وما يأتي به من منهج لإدراكها ثم يطلبون هذا المنهج لمعرفة الحقيقة بوجه عام فإذا وصلوا من ذلك إلى معرفة الحق بوجه عام عرفوا أن الوحي حق وأن صاحبه نبي حق .

المعارف التي يمكن اكتسابها بالتحصيل المادي ، لا يحصى لهم عن الإقرار بأن محاولات الوصول إلى الله ، مهما كان فيها من مناصرة في ميادين الجهول ، ليست أقل شأناً في تاريخ العقل الإنساني من مسالك فلاسفة عصره ، وإن بدت هذه المسالك أدنى إلى اليقين ؛ لأن أصحابها إنما ساروا في بلاد قد كشفها غيرهم من قبل^(١) .

(١) حاولت فيما تقدم أن أفصل المسائل الفلسفية التي تعرض لها المؤلف بمس التفصيل ، ولكن تبقى بعد هذا مسائل في رد الغزالي على الفلاسفة ، لم يقاوها المؤلف ، ويستطيع القارئ أن يرجع إليها في كتاب التمهات ؛ وسيق أيضاً بيان القيمة الفلسفية لكتاب الغزالي ، بعد بحث رد ابن رشد عليه ؛ وكذلك بيان موقف الغزالي بين الدين والفلسفة بعد دراسة وإلمام آخرى له ودساتل نحو، فيها منحنى الفلاسفة ، ويضاف إلى هذا بحث في مدى قيمة العقل في مدعيه ومدى ما كان لرده على الفلاسفة من أثر في حياة الفلسفة في الإسلام .

٢ - أصحاب المختصرات الجامعة

١ - نظرة الفلسفة :

لو أننا نكتب تاريخاً لطرق التعليم عند الأمم الإسلامية ، لكان يتحتم علينا أن نعمل لهذا الموضوع مكاناً أكبر مما جعلناه في هذا الكتاب ، فلا بد لنا أن نتناوله بإيجاز في هذا المقام .

كثيراً ما يقال إن الفزائى قضى على الفلسفة في الشرق قضاء مبرماً ، لم تبق لها بقية قائمة ؟ ولكن هذا زعم خاطئ لا يدل على علم بالتاريخ ، ولا على فهم لحقائق الأمور . فقد بلغ عددُ أساتذة الفلسفة وطلابها في الشرق بعد عصر الفزائى مئات ، بل ألوفاً . وكما أن علماء التوحيد ظلوا متمسكين بأدلتهم الجدلية الكلامية يؤيدون بها العقائد ، فكذلك لم يكن علماء النطق أقلَّ تشبُّهاً بصدقياتهم وتقريراتهم ؛ ودخل في الثقافة العامة قدرٌ من الآراء الفلسفية .

نعم ، لم تستطع الفلسفة أن تبرز لنفسها للسكان الأول ، ولم يعبسوا لها أن تحتفظ بالتقدير الذى كانت تتمتع به من قبل . ويروى في حكاية من حكايات العرب أن أحد الفلاسفة وقع سجيناً ، فأراد رجل أن يشتريه ويترقه ، فسأله : لأى عمل تصلح ؟ فأجاب : أصليح لأن أكون حُرّاً طليقاً . ولا بد للفلسفة من الحرية ، ولكن أين كانت هذه الحرية في الشرق ؟ كان الخلاص والتحرر من أعباء الحياة المادية ، وكذلك حرية البحث لأجل البحث ، يقضاه لان باستمرار في البلاد التى استأثر بالأمم فيها حكامٌ غير مستنيرين ، لم يكونوا أهلاً لأن

يحموا حرية الفكر ، ويكفلوها لأصحابها . وكان الفلاسفة عرضة للاضطهاد في بلاد كثيرة ، وذلك لأنهم اعتُبروا خطراً على الدين والدولة .

على أن هذه الحالة لم تكن سوى علامة من علامات الانحلال والتدهور العام في الحضارة . ورغم أن رحالة الغرب في القرن الثاني عشر الميلادي (السادس من الهجرة) أشادوا بمدح حضارة الشرق ، فإن هذه الحضارة كانت في حالة هبوط ، إذا قيست بما كانت عليه في العصور السابقة ، ولم يستطع أحد أن يزيد شيئاً في آية ناحية من نواحي الحياة على ما بلغه المتقدمون ، لأن العقول كانت من الضعف بحيث مجزت عن ذلك وركدت حركة الإنتاج العلمي ، ولم يكن للمؤلفين الكثيرين الذين جاءوا في القرون التالية من الفضل سوى حسن الاختيار من كتب المتقدمين ، وانتهى أمر النظريات الفقهية والكلامية بظهور التصوف . وكذلك الفلسفة ؛ فلم يشعر أحد ، بعد الرئيس ابن سينا ، أن عليه أن يأتي بآراء مبتكرة . وجاء عصر المختصرات والشروح والحواشي والتعليقات . وفي مثل هذا كان العلماء يقضون وقتهم في المدارس . أما عامة المؤمنين فإنهم أخذوا ينقادون لشيوخ الطرق الصوفية شيئاً فشيئاً .

٢ — الثقافة الفلسفية :

كان أكبر ما أخذته الثقافة العامة من العلوم الممهدة للفلسفة شيئاً قليلاً من الرياضيات ونحوها ، وكان ذلك في المادة ، مسائل أولية جداً . وانتبس أهل الفرق الصوفية أجزاء كثيرة من الحكمة الفيثاغورية والأفلاطونية ؛ وإنما أخذوا بها لكي تفيدهم في تأييد الاعتقاد في الأولياء وفي الخوارق ، وتزيّن منها

« ثيوصوفية » (Theosophy) ^(١) مُجَدِّبةٌ مُلَفَّقةٌ من مختلف الآراء ، ثم إن أصحاب هذه النزعة اعتبروا أرسطو من أساتيدهم ، معتمدين — بطبيعة الحال — على كتب منهجولة نسبت إليه ؛ وقد جعلوه من تلاميذ أغاثاذيمون وهرمس .

أما أهل العقول المتزنة فإنهم لم يوافقوا مذهب أرسطو في الأمور التي وافقت آراءهم الخاصة أو تمت مع عقيدة أهل السنة ؛ وأخذ أغلبهم بمذهب ابن سينا ، ولم يرجع إلى الفارابي ، أو يحاول الجمع بينه وبين ابن سينا إلا قليلون . وكذلك قلت عناية الناس بمباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة ، وزادت عنايتهم بالأخلاق والسياسة ؛ أما المنطق فهو العلم الوحيد الذي كان يدرسه الجميع ، إذ كان من اليسر أن يوضع في القالب للدرسي وضماً جيداً ؛ وكان المنطق للصوري أداة يستطيع أن ينفع بها كل متعلم . وكل شيء يمكن البرهنة عليه بطريق المنطق ، وحتى لو تبين للإنسان بطلان دليل ما ، لوجد عن ذلك عزاء في أن الدلول لا يبطل ، فقد يكون صحيحاً ، وإن كان الدليل لم يوضع على الوجه الصحيح ^(٢) .

(١) تدل هذه الكلمة ، كما يؤخذ من تركيبها (معناها الحكمة الإلهية) على نوع من الفكر الديني الفلسفي يدعى أصحابه معرفة خاصة بالقوات الإلهية ؛ ويقولون أحياناً إن هذه المعرفة نتيجة لعمل قوة أعلى أو لوصي خارق للمادة . وأحياناً لا يقال إنها نتيجة وصي ، بل إنها أهمى حكمة نظرية لأصحابها . وعلى أن « الثيوسوفيين » يتحدثون بالكلام في القوات الإلهية ، ويحاولون تحليل هذا العالم ، عالم الظواهر ، بأنه فعل قوى في القوات الإلهية نفسها .

(٢) كانت أدلة المتقدمين من المتكلمين تتوقف على إثبات مسائل ومقدمات ، مثل إثبات الجوهر الفردي ، والخلا ، وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين . وجعل المتكلمون كالباقين ، هذه المسائل تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها ، لتوقف أدلتهم عليها ، ولأنهم كانوا يعتقدون أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان الدلول . ولكن جاء بعد الباقين قوم عمموا هذه المسائل والمقدمات ، فخالقوا الكثير منها بالبراهين ، وخالقوا ما كان يذهب إليه المتكلمون من أن بطلان الدليل يبطل الدلول ، فسميت طريقهم طريقة للتأخير . وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المعنى الإمام النزال وتبعه الإمام ابن الخطيب .

وقد جبل أبو عبد الله الخوارزمي ، في أواخر القرن الرابع الهجري ، للمنطق مكاناً في كتابه الجامع^(١) أكبر مما جبل للطبيعة أو للإلهيات . وحدث مثل هذا في كثير من اللوسوط والكتب الجامعة التي كتبها العلماء بعد ذلك . ثم إن علماء التوحيد صاروا يقدمون لمذاهبهم بمباحث منطقية وأقوال فيما يسي اليوم بفطرة المعرفة ، جرت عاداتهم فيها على الإشادة بالعلم . ومنذ القرن السادس الهجري ظهرت كتب كثيرة عالجت منطق أرسطو على ترتيب جديد ؛ ولتقتصر في هذا المقام على ذكر مؤلفات الأبهري (٦٦٣ هـ - ١٢٦٤ م)^(٢) الذي وضع ملخصاً للمنطق كله بعنوان « إيساغوجي » (εἰσαγωγή) مثالا للكتب التي كانت متداولة بين المتعلمين ، والتي شرحها العلماء مراراً ، وكذلك مؤلفات القزويني^(٣) (المتوفى عام ٦٧٥ هـ - ١٢٧٦ م) .

ولا تزال مختصرات القرنين السابع والثامن للهجرة تستعمل إلى يومنا هذا في الجامعة الأزهرية بالقاهرة ، وهي أكبر معهد إسلامي في العالم ؛ وتطبق على هذه الجامعة عبارة طالما انطبقت علينا ، وهي : « أن يبدأ الإنسان بدراسة المنطق »^(٤) . ولا حاجة بنا إلى بيان أن ذلك لم يشر أحسن مما أثمر عندنا . ويحمد الطلاب لئلا في دراسة قواعد المنطق التي اكتشفها الفلاسفة القدماء ، وهم بذلك لا يتعدون حدود الشريعة ؛ ولستهم إذ يفعلون ذلك يسخرون من أولئك الفلاسفة ومن متكلمي المعتزلة « الذين كانوا يؤمنون بالعقل » فيعتمدون عليه .

(١) ربما يقصد كتاب الخوارزمي المسمى مفاتيح العلوم .

(٢) هو أمير الدين مفضل بن عمر الأبهري ، وله هذا الإيساغوجي ، كتاب هداية الحسنة ويشمل المنطق والطبيعات والإلهيات .

(٣) هو نجم الدين علي بن عمر القزويني السكاكي ، صاحب الرسالة التفسيرية في القواعد المنطقية .

(٤) ردد جوتة في « فلاسفة » هذه العبارة .

٦ - الفلسفة في المغرب

١ - بواكيرها

١ - عصر بني أمية :

يتكوّن العالم الإسلامي في الغرب من : شمال غرب أفريقية ، ومن إسبانيا وصقلية . فأما أفريقية فشأنها ثانوي ، وأما صقلية فهي تنحصر نحو إسبانيا ، وسرطان ما استولى عليها النورمانديون الذين جاءوها من جنوب إيطاليا . وأول ما يعيننا هو أن نتكلم عن إسبانيا الإسلامية أو الأندلس ، فذلك أقرب إلى فرضنا .

كانت حضارة المشرق تنتقل إلى الأندلس ، كأنها مسرحية تُمثل للمرة الثانية . وكما أن التزاوج وقع في المشرق بين العرب والأماجم ، فقد وقع في المغرب بينهم وبين الإسبان ؛ وكان في المشرق الترك والقر ، أما في المغرب فتجد بربر شمال أفريقية يستعملون دائماً قوتهم الغليظة في تقويض بناء الثقافة الرفيعة .

وبعد أن سقطت دولة بني أمية في الشام (١٣٢ هـ - ٧٥٠ م) ، فرّ أحد أمراء البيت الأموي ، وهو عبد الرحمن بن معاوية ، إلى الأندلس ، واستطاع أن يكافح حتى أصبح أميراً قرطبة وللأندلس كلها . وظلت هذه السيادة الأموية أكثر من قرنين ونصف قرن . وبعد عهد ملوك الطوائف التقصير الأجل ، بلغت سيادة الأمويين ذروة مجدها في عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ - ٨٣٥ هـ) وهو أول من لقب نفسه بلقب « خايفة » ، وفي عهد ابنه

الحكم الثاني (٣٥٠ - ٣٦٦ هـ = ٩٦١ - ٩٧٦ م) . وكان القرن الرابع في الأندلس يضاهى القرن الثالث في المشرق ؛ وفي كليهما بلغت الحضارة المادية والعقلية أوج رقيها ؛ ونستطيع أن نقول إن هذه الحضارة في المغرب كانت أكثر فُتُوَّةً ، وأكثر اتفاقاً مع بيتها مما كانت في المشرق ؛ وإذا كان حقاً ما يقال من أن البحوث النظرية تدل على ضعف قوة الإنتاج أو على ركودها ، فقد كانت الحضارة في المغرب أكثر إنتاجاً منها في المشرق . فلم يكن في المغرب من العلماء ولا من الفلاسفة بقدر ما كان في المشرق ؛ ونستطيع أن نقول بالإجمال إن الحياة العقلية كانت في المغرب أبسط في صورتها ، وإن طبقات الثقافة القديمة كانت أقل تنوعاً : وكان في الأندلس ، إلى جانب المسلمين ، يهودٌ ونصارى أخفوا ، في عهد عبد الرحمن الثالث ، بنصيب في الثقافة المطبوعة بالطابع العربي ؛ فأما أتباع زرادشت أو مفكرو الصانع فلم يكن منهم في المغرب أحد ، وتكاد انقسامات المشرق وخلافاته تكون غير معروفة في المغرب . ولم يدخل في الأندلس إلا مذهب قضي واحد ، هو مذهب الإمام مالك^(١) . ولم يكن فيها معتزة يمتكرون بمذهبهم الكلامي سلام الدين^(٢) . على أن شعراء الأندلس كانوا يذكرون في قصائدهم أموراً ثلاثة : الحُر ، والراء ، والغناء ؛ أما التفكير الإيجابي الساجن من جهة ، وأما « النيوصوفية » والزهد الكثيب من جهة أخرى فكان يفدر أن يعبر عنهما أحد .

وكان المغرب يعتمد في حضارته العقلية على المشرق بوجه عام . ومنذ القرن الماشر الميلادي ، أعنى الرابع الهجري ، شرع الناس يرثون من الأندلس إلى

(١) على أن مذهب الشافعي وغيره دخل بعد ذلك ، لكنه لم يكن المذهب السائد .

(٢) كان هناك أفراد من العلماء يرون رأى للمعتزة ، لكنهم كانوا قليلين .

المشرق طلباً للعلم ، فكاثروا يبرون بمصر ، وبجأوزونها ، حتى يبلغوا أقصى بلاد
الفرس ، ليحضروا دروس العلماء المشهورين . وكانت حاجة أهل الأندلس
إلى التثقيف تجذب إليها كثيراً من علماء المشرق الذين لا يجدون عملاً في
أوطانهم . وفوق هذا أمر الحَكَم الثاني باستنساخ الكتب في جميع بلاد
المشرق ، ليزود بها مكتبته التي يُقال إن عدد الكتب فيها كان يزيد على
٤٠٠٠٠٠ كتاب .

وكانت رعاية أهل المغرب محصورة في الرياضيات والعلم الطبيعي والتنجيم
والطب ، كما كان الحال في المشرق في أول الأمر . وكان للناس يدرسون الشعر
والتاريخ والجغرافيا بشغف عظيم ، ولم تكن موجة الفلاسف الأجوف قد أفسدت
عقول أهل المغرب ؛ فحينما حضر عبد الله بن مسرة القرطبي إلى بلاد الأندلس في
عهد عبد الرحمن الثالث ، يحمل الفلسفة الطبيعية ، أحرقت كتبه أمامه حينئذ .

٢ — القرن الخامس :

وفي عام ٤٠٣ هـ (= ١٠١٣ م) خربت البربرُ مدينة قرطبة ، بعد أن
كانت « زينة الدنيا » ؛ وانحلت دولة بني أمية إلى دول الطوائف . ولكنها
ازدهرت مرة أخرى أثناء القرن الخامس الهجري ، وهو العصر الذهبي
للأندلس ؛ فقد ازدهر فيه الفن والشعر في قصور الأمراء في مختلف المدن ،
وطغيا طغياناً قوياً فوق أنقاض المجد القديم . ثم نهضت الفنون ، وبدأت الحكمة
تدخل في الشعر ، وزادت دقة التفكير العلمي ؛ ولكن أهل المغرب كانوا
ما يزالون يستمدون غذاءهم العقلي من المشرق . ثم دخلت الفلسفة الطبيعية في
الأندلس ، وكتب الإخوان الصفا ، ومنطق أصحاب أبي سليمان السجستاني . وفي

آخر القرن الخامس نلس تأثير مؤلفات الفارابي أيضاً ؛ وفي هذا القرن أيضاً عُرف « قانون » ابن سينا في الطب .

أما برا كير التفكير الفلسفي فأكثر ما نجد لها عند علماء اليهود الكثيرين . وقد أثرت فلسفة المشرق الطبيعية تأثيراً قوياً فريداً في بابيه ، في تفكير ابن جبرول الذي يسميه الكتّاب النصاريّ أفنسبرول (Avencebrol) . وتأثر باخيا بن باقودا بإخوان الصفا . بل نجد أشعار اليهود الدينية تتأثر بالحركة الفلسفية ؛ وهذه الأشعار تتحدث لا عن الأمة اليهودية التي تبحث عن إلهها ، بل هي لسان حال النفس التي تريد الخروج إلى العالم العقلي .

وقد ظل عدد الذين تعمقوا في دراسة الفلسفة بين المسلمين قليلاً جداً ، ولم يَقم بالأندلس أساتذة يلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلاب ، وكان يندر أن تقام المجالس العلمية التي تدور فيها مناقشات في مواضيع فلسفية ، فلا بد أن المفكر المستقل كان يشعر هناك بوحشة ووحدة كبيرة . وقد تكونت الفلسفة في المغرب ، كما تكونت في المشرق ، في نفوس أفراد حركتهم الرغبة إليها ؛ غير أنها كانت في المغرب همّ أفراد متفرقين لا تربطهم مجالس ، وكانت فوق هذا أبعد عن عقيدة الجمهور . وكان يوجد في المشرق درجات كثيرة متوسطة بين العقيدة الدينية وبين العلم ، أعنى بين عامة المؤمنين وبين الفلاسفة . ولذلك كانت مشكلة المفكر الحر إزاء الدولة وإزاء الجمهور المتعصب الضيق العقل أكثر حدة في المغرب منها في المشرق .

٢ - ابن باجة^(١)

١ - دولة المرابطيين :

لما ولد أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ ، المروف بابن باجة^(٢) في سرقسطة قُرْبَ نهاية القرن الخامس الهجرى ، كانت مملكة الأندلس الزاهرة على وشك

(١) يحد القارىء ترجمة ابن باجة ، ومكانته بين مفكرى مصر ، ومؤلفاته ، في الجزء الثانى من طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ، ومن وفيات الأعيان ، وفي أخبار الحسكاه من ٤٠٦ ، وفي الجزء الرابع من فتح الطيب ، طبع مصر من ٢٠١ والصفحات التالية . وانظر ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية . على أنه ليس بين أيدينا كتب كثيرة لابن باجة . ونجربنا موندك (Munk, mélanges 383-84, 386) أن من كتب ابن باجة التي لم ينها والتي ذكرها ابن طفيل (في كتابه حى بن يقظان) كتباً في النطاق غملوط في مكتبة الأسكوريال ؟ وفي آخرها ما يدل على أن ابن باجة هو الذى كتب هذا المخطوط بيده وآتمه يوم ٤ شوال عام ٥١٢ هـ . ولأن باجة رسالة تسمى رسالة الوداع ؟ وقد ترجمت إلى العربية في أوائل القرن الرابع عشر (موندك هامش من ٢٨٦) وفيها آراء عن المحرك الأول في الإنسان ، وهو أصل الفكر ، وعن الغاية الحقيقية من وجود الإنسان ومن العلم ، وهو القرب من الله ، والاتصال بالعقل الفعال الذى يعيى منه ، ويضيف المؤلف إلى هذا كلمات قليلة عن النفس الإنسانية ، وهي كلمات في غاية القموض ، ولا ابن باجة في هذا الكتاب ، وفي كتب أخرى آراء في اتحاد النفوس ، أخذ بها ابن رشد بعده ؟ وكان لهذه الآراء من الأثر عند الفرق المسيحية ما جعل القديس توماس وألبرت الأكبر يؤلفان كتاباً خاصة لأبطلها . ونسب هذه الرسالة برسالة الوداع ، لأن المؤلف كان على وشك سفر طويل ، فكتبها لصديق من أصدقائه ، ليترك له آراءه إذا قدر لها ألا يلتحقا ، ونجد في هذه الرسالة نزعة واضحة إلى تقرير قيمة المعرفة والنظر الفلسفى ؟ فهو يعتبر أنهما وحدهما يؤدبان بالإنسان إلى معرفة الطبيعة ، وبوصلاته ، بمعونة من فوق ، إلى معرفة نفسه ، وإلى الاتصال بالعقل الفعال . وابن باجة يعيب الغزالي زاعماً أنه خدع نفسه وخدع الناس حين قال في كتاب المنقذ إنه بالخلوة ينكشف للإنسان العالم العلى ، ويرى الأمور الإلهية فيلخذ لغة كبيرة .

(٢) هكذا بنشديد الجيم ، انظر ابن خلكان ج ٢ ص ٩ ؟ وفتح الطيب ج ٤

الانحلال إلى دويلات صغيرة ؛ وكان يهددُها من الشمال فرسانُ النصارى الذين كانوا أقل من العرب ثقافة ، ولكنهم كانوا شجعاناً أقوياء . غير أن أسيرة المرابطين البربرية جاءت لإنقاذ البلاد ؛ ولم يكن للمرابطين أكثر تمسكاً بالدين فحسب ، بل أكثر حنكةً وأحذق أيضاً بأساليب السياسة من أسر الأندلس الذين كانوا قد انتمسوا في الغرَف . ولاح إذ ذاك أن زمن الثقافة الرفيعة والبحث الحر قد انقضى ، ولن يعود ؛ فلم يكن يجرؤ على الظهور في الناس إلا أهل الحديث المتشددون ، أما الفلاسفة فقد كانوا عرضة للاضطهاد أو القتل ، إذا هم جاهلوا بأرائهم .

٢ — حياة ابن باجة :

غير أن السادة غير المتحضرين لم زعائمهم ؛ وذلك أنهم يحبون أن يقشروا ثقافة الأم التي يخضعونها ، ولو تشربوا سطحيًا ، فنجد أبا بكر بن إبراهيم — صهر عليّ الأمير المرابط ، وكان حاكمًا لسرقسطة مدة من الزمان ، يتخذ ابن باجة جليسا له ووزيرا ، مما أوغر صدور العساكر والفقهاء^(١) . وكان ابن باجة حاذقا للعلوم الرياضية ، ولا سيما الفلك والموسيقى ، والطب أيضا ، نظرا وعملا ؛ وقد اشتغل بالمنطق والفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة . ولكن التمهيين كانوا ينسبون ابن باجة إلى الرذائل وضعف الإيمان^(٢) .

(١) فلانْد العقيان للفتح بن خالان طبعة بولاق ١٢٨٣ هـ من ٣٠٣ .

(٢) ذكر ابن سفل في قصة حي بن يقظان أن ابن باجة كان ثاقب الفطن ، صحيح النظر ، صادق الروية ؛ غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترته النية ؛ وبشير إلى أنه كان يحب اللال ويتصرف في وجوه الخيل في اكتسابه ، حتى شغلته ذلك عن إتمام بحثه في الفلسفة . على أنه كانت بين ابن باجة وبين الفتح بن خالان عداوة شديدة ، والفتح ذكر ابن باجة في كتابه فلانْد العقيان ، —

ولا نعرف عن حياة ابن باجة إلا أنه كان في أشبيلية عام ٥١٣ هـ (١١١٨ م) ، بعد سقوط سرقسطة ، وألف فيها كثيراً من كتبه ؛ وراه بعد ذلك في غرناطة ؛ ثم قدم على بلاط المرابطين في فاس ، ومات فيه في رمضان عام ٥٢٣ هـ (١١٣٨ م^(١)) ؛ ويروى أنه مات مسموماً بتدبير طبيب كان حاسداً له ؛ ولم تكن حياته ، على قصرها ، حياة سعيدة — وهو نفسه يحدّثنا بذلك — وكثيراً ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة . ولعل ما أثقل قلبه ، إلى جانب الفاقة ، أنه كان في وحشة ووحدة عقلية . وما خلص إلينا من كتبه يدل دلالة كافية على أنه لم يكن يأنس إلى عصره ولا إلى بيئته .

٣ — مميزات :

ويكاد ابن باجة يتبع الفارابي ، رجل للشرق الهادي الحب للعزلة ، انهماقاً تاماً ؛ وقلّ ما اشتغل بوضع مذهب ، شأنه في ذلك شأن الفارابي ؛ ورسائله للبشكرة قليلة ، ومعظمها شروح قصيرة لكتب أرسطو وغيرها من مصنفات الفلاسفة^(٢) . وملاحظاته شتات من سوانح لا رباط بينها ؛ فهو يبدأ في الكلام عن شيء ، ثم يستطرد إلى كلام جديد . وكان لا يزال يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان ، والنفوذ إلى علوم القدماء من نواحيها المختلفة . فلا هو يريد أن

== وجعل ترجمته آخر ترجمة فيه ، وهو بالغ في تعدد ذرائعه واعتقاداته الفاسدة ، حتى إن الفارابي لا يملك نفسه من الشك في صدق ذلك (انظر فلامن س ٣٠٠ — ٣٠٦) .

(١) هذا هو التاريخ التي ذكره القفطي ، وذكره ابن خلكان إلى جانب تاريخ آخر ؛

أما القرطبي في فتح الطبيب (س ٢٠٦) فيقول إنه توفي في رمضان عام ٥٢٣ هـ أو ٥٢٥ هـ .

(٢) طبقات الأطباء ج ٢ س ٦٣ — ٦٤ .

بيترك الفلسفة ، ولا هو يستطيع أن ينتهي منها بأن يقتنها^(١) . وهذا قد يُظهر لنا
مذهب ابن باجة لأول وهلة في صورة مضطربة ؛ ولكن فيلسوفنا كان شاعراً
بطريقه وسط الاندفاع للناقض غير المتميز نحو المعرفة^(٢) ؛ وقد أوجد ، في بحثه
عن الحقيقة والعدل ، شيئاً آخر ، وذلك هو اجتماع نفسه المفرقة وسعادة حياته .
وعنده أن النزالي حسب الأمر هيناً ، حين ظن السعادة لا تكون إلا بالامتلاك

(١) راجع قصة حي بن يقظان طبعة ادوارد بوكوك سنة ١٧٠٠ ص ١٤ لثري تقدير
ابن طفيل لابن باجة ، ويظهر أن ابن باجة كان أشبه بهواة الفلسفة لا بالفلاسفة على الحقيقة ،
وكانت له ملكة شعرية طالية ، وروى له شعر رقيق دقيق للعاني ، ذكره ابن خلكان
ومصاحب قهح الطيب والفتح ابن خالان . فن ذلك :

قد أودعوا القلب لما ودّعوا حرقاً فنل في الليل مثل النجم حيرانا
راودته يستعير الصبر بسدم فقال : إني استمرت اليوم نيرانا

وله :

غربوا الباب على أمانى روضة خطر اللسيم بها قحاح عيرا
وتركت قلبي سار بين حولم دأى الكلام بسوق تلك العيرا
حلا سألت أسيدي هل عندهم ما من مُفَكِّةً وهل سألت غيورا
لا وائى جل النصوص مطلقاً لهم وساغ الأعوان تقورا
ما من بي رخ الصبا من بدم إلا ضمت له ، فناد سميرا

وله :

أسكنان زمان الأراك ينعوا بأنكم في زنج قلبي سكنا
ودوموا على حفظ الوداد فطالما يلينا بأقوام إذا استؤمنوا خانوا
سلوا الليل عنى مذ تنهات دياركم حل اكتحل بالفضلى فيه أجان
وعل جردت أسياف برق سماؤكم فكانت لها إلا جفون أجان

وله شعر يدل على بعض أخلاقه مثل :

أقول لنفسي حين تأبها الردى فراغت قراراً منه يسرى الى يوى
لنى تحملى بعض الذى تكرهينه فقد طالما اعتدت القرار إلى الأوى

(٢) ويقول جوده شيئاً من هذا المعنى عن طاووس .

الكامل للحقيقة بتور يقذفه الله في النفس . ويرى ابن باجة — خلافاً لهذا — أن الفيلسوف يجب أن يكون قادراً على الزهد في تلك السعادة حُبّاً منه في الحقيقة ، وأن الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تمجيب الحقيقة فضلاً عن أن تكشفها ؛ والنظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لغة حسية هو وحده الموصول إلى مشاهدة الله^(١) .

٤ — المنطق وما بعد الطبيعة :

ونادراً ما بعد مذهب ابن باجة ، في كتبه المنطقية ، عن مذهب الفارابي ؛ بل إن آراءه في الطبيعة وفيما بعد الطبيعة متفقة في جملتها مع ما ذهب إليه « الملمّ الثاني » ، والشئ الوحيد الذي قد يكون له بعض الشأن هو طريقتة في بيان مراتب تكامل العقل الإنساني ومبلغ الإنسان في العلم والحياة .

يذهب ابن باجة إلى أن الوجودات قسمان : متحرك ، وقدر متحرك : والمتحرك جسمي متناه ، وهو متحرك حركة أزلية ، وهذه الحركة الأزلية لا يمكن القول بأنها من ذاته ، لأنه متناه ، [وهي غير متناهية] ؛ فلا بدّ في تحليل هذه الحركة التي لا تنهاى من أن نردها إلى قوة لا تنهاى ، أو إلى موجود أزلي ، أعني إلى العقل . وعلى حين أن الأجسام أو الكائنات الطبيعية تتحرك بمؤثر خارج عن ذاتها ، وأن العقل — مع أنه متحرك — يمد الجسم بالحركة ، فإن النفس تتوسط بين الجسم والعقل ، وهي متحركة بذاتها . ولم يجد ابن باجة

(١) يجب ابن باجة ما ذهب إليه ابن سينا وأهل الولاية من أن انكشاف الأمور الإلهية والاتصال بالألأ الأعلى يحدث التنازلاً عقلياً ، ويقول إن هذا الالتناز هو قوة الخيالية ؛ ووعد أن يصف حال السعداء عند حدوث الاتصال ؛ ولكنه لم يفعل — راجع س بن يقطان ص ٦ .
(٢٤ — فلسفة)

— كما لم يجد سلفه — صورية في القول بالملاقة بين ما هو نفسى روحى وما هو
جسمى مادى طبيعى ؛ أما المسألة الكبرى عنده فهى علاقة العقل بالنفس ،
وذلك فى الإنسان .

٥ — النفس والعقل .:

ومن أسس مذهب ابن باجة القول بأن الميولى لا يمكن أن توجد مجردة
عن صورة ما ، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الميولى ، وإلا لما استطعنا أن
نتصور إمكان أى تغير ، لأن التغير إنما يكون ممكناً بتعاقب الصور الجوهرية .

وهذه الصور من أديانها ، وهى الصورة الميولانية ، إلى أعلامها ، وهى العقل
المفارق ، تؤلف سلسلة . والعقل الإنسانى يختاز ، فى تكامله ، مراحل تقابل تلك
السلسلة ، حتى يصير عقلاً كاملاً^(١) [ويتصل بالعقل الفعال] ؛ وواجب
الإنسان هو أن يدرك الصور المعقولة جميعاً : فيدرك أولاً الصور المعقولة
للجسمانيات ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقل الإنسانى
ذاته والعقل الفعال الذى فوقه ؛ ثم ينتهى إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة .

والإنسان بمروجه فى درجات متتالية ، وترقيته من الجزئى والحسوس
— وتصورها بما يكون موضوع العقل — يصل إلى ما هو فوق طور الإنسان ،
وإلى ما هو إلهى . والذى يرشد الإنسان فى هذا المروج هو الفلسفة^(٢) ،
أو معرفة السكلى التى تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها ، ولكن بشرق

(١) راجع : Hierzu Munk, Mélanges, p. 389—409 . (لؤلؤ)

(٢) يحكى ابن طفيل (س ٥ — ٦) عن ابن باجة أنه كان يقول إن الاتصال رتبة

« ينتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى » .

نور العقل الفعال من أعلى . وكل إحساس أو تخيل فهو — إذا قيس بمعرفة الكلّي أو اللامتناهي ، الذي يكون فيه الوجود عين ما يُعقل منه — معرفة خادعة . وعلى هذا فالعقل الإنساني يصل إلى كاله للمعرفة العقلية ، لا بالخيالات والأحلام الصوفية الدينية التي لا تبرا من شوائب الحس . والنظر العقلي هو السعادة العقلية ، لأن كل معقول فهو غاية لذاته . وإذا كان المعقول هو الكلّي ، فلا يمكن قبول الرأي القائل ببقاء العقول الإنسانية الجزئية بعد هذه الحياة .

أما النفس التي تدرك الجزئيات بتخيّلها لها على نحو يجمع بين الإحساس والتشّقل ، والتي يتجلى وجودها في شهوات وأفعال متنوعة ، فقد تستطيع البقاء بعد الموت ، وتلقى الثواب أو العقاب . فأما العقل أو الجزء المفكر في النفس فهو واحد في كل العقلاء ؛ وعقل الإنسانية في جهتها هو وحده الأزلي ، وذلك في اتّحاده بالعقل الفعال الذي فوقه .

وإذن فهذه النظرية ، التي دخلت في السالم النصراني في القرون الوسطى باسم نظرية ابن رشد ، موجودة عند ابن باجة ؛ وهي ، وإن لم تكن قد اتضحت وتعمّدت تماماً ، فهي على كل حال أوضح مما عند القارابي^(١) .

٦ — ابن سينا المتوحد :

ولا يسو كل إنسان إلى هذه المرتبة في التشّقل ؛ وأكثر الناس لا يزالون يتحسّسون متعثرين في الظلام ؛ وهم لا يرون من الأشياء إلا ظلالها التخطيطية الخفيفة ، ثم هم يزولون ، كما تزول الظلال . نعم ، إن بعضهم يرى النور ، ويرى

(١) انظر ابن طفيل ص ١٤ و ١٥ .

عالم الأشياء اللون ؛ ولكن الذين يدركون منهم حقيقة ما يرون قليلون جداً ،
وهؤلاء وحدهم هم السعداء الذين يبلغون حياة الخلود ، وذلك بأن يصيروا نوراً .
ولكن كيف يبلغ الإنسان هذه المرتبة في المعرفة والحياة السعيدة ؟ هو يبلغها
بالأفعال الصادرة عن الروية ، وتنمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود .
والفعل الحر الاختياري هو الذي يصدر بعد الفكر والروية ، أى هو فعل يشعر
فاعله بغاية يقصدها منه ؛ فشلاً إذا حطم الإنسان حجراً ، لأنه عثر به ، فهو يقبل
فشلاً لا غاية وراءه ، وهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان ؛ أما إذا حطمه لكي
لا يعثر به غيره ، فعلمه إنسانى ، ويمكن أن نسميه صادراً عن العقل ^(١) .

(١) من أين باجة بيان الأفعال الإنسانية وأنواعها ، فهو يقول في كتاب تدبير التوحيد
(س ٣٣٧ — ٣٣٥ من المخطوط المذكور فيما يلى) إن « الإنسان لأمة من الأسطوانات ،
تلطخه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها ، كالفوضى من فوق ، ومن جهة مشاركته
فنيات تلحقه أيضاً أفعال لا اختيار له فيها كالنغدى والنمو ودفع الفضل والقبول ؛ ومن جهة
مشاركته لحيوان غير الناطق بالنفس البهيمية تلطخه أفعالها ، ومن هذه ضرورة كالإحساس
والنبش وبضها اختيارية » ... والإنسان يمتاز عن الجميع بقوة فكرية تلتصق عنها أفعال
تخصه ... « وكل ما يوجد للإنسان من الأفعال المختصة به بما يخص به من طباعه للشيء
عما سواه ، فهو بالاختيار ؛ وأما بالاختيار الإرادات الكثيرة من روية . والحيوان غير
الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من أفعال ، والإنسان قد يفعل ذلك من هذه
الجهة كما يهرب من مفزع ومثل ما يكسر مرءأ خدشه ، لأنه خدشه فقط ، وهذه وأمثالها أفعال
بهيمية ، فأما من يكسره لئلا يخدش غيره ، أو من روية توجب كسره فذلك فعل إنسانى ، وإذا
فعل الإنسان فشلاً لا لئلا به مرءأ ولكن يتفق أن يتفق به غرض من غير قصد إليه كن
يا كل شيئاً لأنه يشتهي فيتفق أن يلتمح به ، فهو فعل بهيمى بالقات ، إنسانى بالعرض ؛ فإن أسأله
لينتفع به ، وافق أن كان شيئاً عنده ، فالعمل إنسانى بالقات بهيمى بالعرض ؛ « فالفعل
البهيمى هو الذى يتقدمه في النفس الانفعال النفساني فقط ، مثل الشهى أو الغضب أو الخوف ،
وما شاكله ؛ والنفساني هو ما يتقدمه أمر يوجب منه فاعله الفكر سواء تقدم الفكر أفعال
خضائى أو أعقب الفكر ذلك ، وسواء كانت الفكرة يهنية أو مظنونة ، ولما لا يوجد =

ولكى يستطيع الفرد أن يعيش كما ينبغي أن يعيش الإنسان ، ولكى يستطيع
المضى فى أعماله طبقاً للعقل ، يجب عليه أن يستزل المجتمع فى بعض الأحيان ؛
ويسمى ابنُ باجة كتابه فى الأخلاق « تَذْيِيرَ اللَّتَوَحَّد » ^(١) . وهو يطالب

للإنسان الفعل البهيمى خلواً من الإنسانى ؛ لأنه فى الأكثر يفكر كيف يفعل ذلك الفعل
البهيمى ، وهنا يوجد الجزء البهيمى يستخدم الجزء الإنسانى فى تحديد فعله ؛ وأما الإنسان
فقد يوجد خلواً من البهيمى ، وإذا تناولنا كان النهوض للفعل أقوى وأكثر وإن تناولنا كان
النهوض أخف وأقل . وأما من يفعل الفعل لأجل رأى والمصواب ، ولا يلتفت إلى
ما يحدث فى النفس البهيمية ، فعليه بأن يكون إلهياً أولاً من أن يكون إنسانياً ؛ وهذا يجب
أن يكون فاضلاً بالفضائل الشكلية حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بهى لم تاند فيه
النفس البهيمية ؛ بل قضت بذلك الأمر من جهة أن رأى قد قضى به ، والفضائل العقلية
هى تمام النفس البهيمية ، فما خالفت النفس البهيمية فيه العقل كان فعله إما ناقصاً أو
محروراً أو لم يكن أصلاً ، وكان حصوله بكره وتسرُّر ؛ لأن النفس البهيمية مطيعة لما طلقه
بالطبع إلا فى الإنسان الذى هو على غير المجرى الطبيعى كالسبعى والمخزيرى الأخلاقى ؛ وتكره
هذا شر زائد فى شره كالضئاء الممود فى البدن السقيم ... « كل فعل لا يستعمل فيه
الإنسان فكره فهو بهيمى لا شركة للإنسان فيه أكثر من أن للوضع جسم خلقته خلقه
جسم الإنسان إلا أنه مستوطن بهيمة ... والإنسان بالأنفال العقلية هو إلهى فاضل وهو يأخذ
من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة فى أفضل أحوالهم الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل
الأفعال ، وإذا بلغ العاية القصوى ، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة المجرمية ، كان عند
ذلك واحد منها ، ويصدق عليه أنه إلهى فقط ، وارفع عنه أوصاف الجسمية الثانية ،
وأوصاف الروحية الرقيقة » .

(١) لا أمرى نصاً مريباً كاملاً لهذا الكتاب وقد عثرت على جزء منه ضمن مجموعة
رسائل مخطوطة فى المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ أخلاق من ص ٣٣٢
إلى ٣٤٦ . وقد جاء فى أول هذا الجزء أنه المقالة الأولى من الكتاب . على أن الأستاذ مونت
(Montk) أعطانا فى كلامه عن ابن باجة تلخيصاً لكتاب تدير للتوحد ، اعتمد به على تلخيص
موسى التبرونى لهذا الكتاب فى شرحه المسمى على قصة حى بن يقظان لابن طفيل . ونظم
موسى التبرونى كتاب ابن باجة إلى ثمانية فصول ويخلص كلامها . ويتجلى من مقارنة تلخيص
مونت والجزء المخطوط الذى عثرنا عليه أن بينهما تطابقاً كبيراً لا يشوبه إلا اضطراب فكرة
ابن باجة وعروضها أحياناً ، وصعوبة فهم الفكرة فهماً تاماً فى الأجزاء التى ليس لها مقابل =

الإنسان بأن يتولى تعليم نفسه بنفسه . حتى أن الإنسان يستطيع بوجه عام أن
يُنتفع بمحاسن الحياة الاجتماعية دون أن يأخذ مساوئها في ذلك .

ويمكن للحكام أن يؤثّقوا من أنفسهم جماعاتٍ صغيرة أو كبيرة ، بل هذا
واجب عليهم ، متى لقي بعضهم بعضاً ؛ فهم يكونون دولةً داخل الدولة ،
ويحاولون أن يعيشوا على الفطرة ، بحيث لا ينجس وجودُ طبيب ولا قاض
بينهم . وهم يترعرعون كما يترعرع النبات في الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية
الإنسان ؛ وكذلك يتنكبّون عن ملذات العامة ونزعاتهم الدنيئة ، وهم كالغرياء
وسط الشواغل الدنيوية في المجتمع . ولما كانوا أصدقاء فيما بينهم فإن المحبة هي
التي تقرر نظام حياتهم كلها . ولما كانوا أحبّاءاً لله ، وهو الحق ، فإنهم يمدّون
راحة نفوسهم في الاتحاد بالعقل الأعلى الذي يُفيض المعرفة على الإنسان .

مخطوط ، ولا شك أن تفرع هذا الجزء المخطوط وإكمله بترجمة تلخيص موسى التبروني ، عمل
يستحق العناية . وقد ذكر موتك من ابن رشد أنه ذكر في آخر كتابه في العقل الميولاني
كتاب تدير التوحيد بما يأتي : أراد أن يذكر بن الصائغ وضع طريقة لتدير التوحيد في هذه
البلاد ، ولكن هذا الكتاب غير كامل ، هذا إلى أن من الصير فهم مقصوده ، وقد رأيت
الرحوم الأستاذ بلايوس في مدريد عام ١٩٤٠ بعد كتاب « تدير التوحيد » الفشر ،
علاء من مخطوط في إنجلترا ، ولا أخرى ماذا تم في ذلك . وقد ظهرت الفسرة في سنة ١٩٤٦
بمدريد بعد وفاة الناشر ، هذا وقد نشر بلايوس رسالة ابن باجة في « اتصال العقل
بالإنسان » . وذلك في مجلة AL-Andalus عام ١٩٤٢ .

ويقول ابن باجة في أول كتابه إن لفظة التدير يقال على ترتيب أفعال نحو غاية مقصوده .
وهو يرسم طبقاً لهذا ، منهجاً يسير عليه الإنسان حتى يبلغ الناية التي يجب عليه أن يعصدها
ويوئد الاتحاد بالعقل النعال . ويرجع الفارسي إلى المخطوط للشار إليه وإلى ما جاء في كتاب
موتك لمعرفة التفاصيل .

٣ - ابن طفيل

١ - دولة الموحدين :

ظلت مقاليد الحكم في العالم الإسلامي بالمغرب في أيدي البربر ؛ ولكن سرعان ما حلت دولة الموحدين محل دولة الرابطين ، وظهر محمد بن تومرت مؤسس الأسرة الجديدة ، وادعى منذ عام ٥١٥ هـ (١١٢١ م) ^(١) أنه المهدي . وفي عهد خلفه أبي يعقوب يوسف (٥٥٨ - ٥٨٠ = ١١٦٣ - ١١٨٤ م) وأبى يوسف يعقوب (٥٨٠ - ٥٩٥ = ١١٨٤ - ١١٩٨ م) ، بلغت سيادة دولة الموحدين أوج عزتها . وكان مقرها سراكش .

أتى الموحدون بتجديد كبير في علم الكلام ، فأدخلوا مذهب الأشعرى ومذهب الغزالي في المغرب ، بعد أن كانا ، حتى ذلك الحين ، موسومين بالزندقة . وكان هذا مؤذناً بدخول النزعة العقلية في مذاهب المتكلمين ؛ وهو أمر لم يستطع أن ينال تمام الرضى لا من جانب المتكلمين بالعقيدة الأولى ، ولا من جانب المفكرين الأحرار ؛ ولكنه استطاع أن يحفز الكثيرين إلى التأمل . وكان كل نظر عقلي في أمور الدين ، حتى ذلك الحين ، أسراً عمقوتاً ؛ بل إن الكثيرين من الساسة والفلاسفة ذهبوا ، فيما بعد ، إلى أن عقيدة العامة ينبغي ألا تززع والآن ترفع إلى مستوى المعرفة العقلية ، وأرادوا أن يفصل مجال الدين عن مجال الفلسفة فصلاً تاماً ^(٢) .

(١) المعجب في أخبار المغرب ص ١٢٨ .

(٢) راجع فيما يتعلق بتطور الحركة العلمية والفلسفية في الأندلس من حيث الروح =

وكان للوحدين عناية بالمذاهب الكلامية ؛ ولكن أبا يعقوب وخلفه
أبدوا — بقدر ما كانت تسمح الظروف السياسية — من العناية بالعلوم العقلية
ما أتاح لفلسفة أن تزدهر زماناً قليلاً في قصورهم .

٢ — حياة ابن طفيل :

فقرى أبا بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي يتقبوا منصب وزير
وطبيب عند أبي يعقوب ، بعد أن كان يشغل منصب الحجابة في غرناطة . ولده
ابن طفيل في قádiz ، إحدى المدن الصغيرة بالأندلس ، ومات في مراكش عاصمة
الدولة في عام ٥٧١ (١١٨٥ م) ويلوح أن حياته لم تكن حافلة بالتقلبات ؛ فقد
كان كلفه بالكتب أكثر من حبه للناس ، وكان في مكتبة مليكة العظمى يحتل
كثيراً من السلم الذي يحتاج إليه في صنعه ، أو الذي يرضى ميوله للمعرفة . وهو
بين فلاسفة المغرب بمثابة الرجل الذي يهوى الفلسفة أو الرجل غير التخصص
الذي يُعلم بأشياء من غير أن يتعمق فيها ؛ وكان ميوله إلى الاستمتاع بالتأمل أكبر
من ميوله إلى التأليف ، وقلما كان يكتب . وقد زعم أنه يستطيع إصلاح مذهب
بطليموس ، ولكن ينبغي ألا نقبل هذا الزعم على إطلاقه ؛ فقد ادعى مثل هذا
كثير من العرب ، ولكنهم لم يفعلوه .

وقد انتهت إلينا قصائد مما عالجها ابن طفيل من الشعر^(١) ؛ ولكن كان

= الإجمالية ومعارضة كل جديد كتاب طبقات الأمم للقاضي ساعد بن أحمد الأندلسي ، ص ٨٩
فا بعدها من طبعة محمد عبد مطر بالقاهرة ، ومقدمة كتاب للدخل لصناعة اللطاف لابن طماوس ،
طبعة مدريد ١٩١٦ ص ٦ فا بعدها .

(١) يجد القارئ بعض هذه الأشعار في كتاب « المحجب في تلخيص أخبار العرب »

للراکش ص ١٧٢ — ١٧٤ ، طبعة ليدن ١٨٨٩ م .

أكبر همه ، كابن سينا ، أن يمزج العلم اليوناني بحكمة أهل الشرق ، ليطالع الناس برأى جديد في الكون . وقد دفعه إلى ذلك باعثٌ من نفسه ، كما كان الحال عند ابن باجة . وقد أثار اهتمامه أيضاً أمرُ العلاقة بين الفرد والمجتمع وما فيه من آراء غير ممحّصة ؛ ولكنه ذهب أبعد من ابن باجة : جعل ابنُ باجة المفكرَ المتوحد ، أو طائفة صغيرة من المفكرين للتوحيدين يكوّنون دولة داخل الدولة ؛ كأنهم صورة الجماعة كلها أو أنموذج لحياة سعيدة ؛ أما ابن طفيل فإنه رجع إلى منشأ الجماعة [وهو الفرد] .

٣ — حي بن يقظان :

وهو يبيّن هذا بوضوح في قصته المسماة « حي بن يقظان »^(١) .

ويتكوّن مسرح هذه القصة من جزيرتين . يضع ابن طفيل في إحداها المجتمع الإنساني ، بما تواضع عليه من عرف ؛ ويضع في الثانية فرداً ينشأ وينمو على الفطرة . وتسود ذلك المجتمع في جهلته نزعاتٌ دنيّا ، وفيه ملةٌ تحاكي الحقائق بضرب أمثال تعطى خيالاً^(٢) ، وأصحابها يدينون بها تديننا سطحياً .

(١) هي قصة من أحسن ما تفرّج به الفلسفة العربية . والفكرة الأساسية فيها كما يقول P. Bronnle في مقدمته (تلخيصها ، هي بيان كيف يستطيع الإنسان ، دون معونة من خارج ، أن يتوصل إلى معرفة العالم المألوف ، ويهتدى إلى معرفة الله ، وخالود النفس . فهي تبين تطور عقل مبتكر من حالة النحس في الظلام إلى أعلى ذروة في النظر الفلسفي ، وابن طفيل يتخذ من حي بن يقظان لساناً لبسط آرائه الفلسفية . وقد نشرها مع الترجمة اللاتينية لأول مرة Edward Pococke عام ١٦٧١ م بعنوان Philosophus Autodidactus (الفيلسوف للمعلم نفسه) ، وترجمت إلى الانكليزية مرتين وإلى لغات كثيرة ، ثم لحصها بالانكليزية P. Bronnle ، ونشرها عام ١٩٠٤ بعنوان : The Awakening of the Soul .

(٢) قصة حي بن يقظان طبع مصر ١٢٩٩ م ص ٥٢ .

ولكن يظهر في هذا المجتمع فتيان [من أهل الفضل] يسمى أحدهما سلامان والآخر آسال (أبسال ، انظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ، يسوان إلى للرفة العقلية والتغلب على الشهوات . فأما الأول فعقله ينزع نزعة عملية ؛ فهو يسير دين المانة ، حتى يتوصل إلى السيطرة عليهم . وأما الآخر فقطرته متجهة إلى النظر العقل ، وفيه نزعة صوفية ، فهو يرتحل إلى الجزيرة المقابلة لجزيرته ، ظناً منه أنها غير مسكونة ، وفيها ينقطع إلى الدرس والزهد^(١) .

ولكن حي بن يقظان الذي نحن بصدده ترعرع في هذه الجزيرة ، حتى صار فيلسوفاً كاملاً ، وكان قد قذف به إلى أرضها طفلاً ، أو هو نشأ فيها بالقول الطبيعي من العناصر^(٢) ، وأرضته ظليّة . ثم توصل حي إلى تحصيل حاجاته المادية ، كما توصل روبنسن [كروسو] ؛ ولكن حيناً اعتمد على وسائله الخاصة^(٣) . ثم استطاع بالملاحظة والتفكير أن يتوصل إلى معرفة الطبيعة والسماء ومعرفة الله ومعرفة نفسه ، إلى أن وصل ، على رأس التاسعة والأربعين ، إلى الله ، أعنى بلغ ما يبلغه الصوفية من الشهود لله والفناء فيه . عند ذلك لقيه آسال . ولم يكن حي يعرف اللغة في أول الأمر ؛ ولكن بعد أن استطاع كل منهما أن يتفاهم مع صاحبه ، تبين أن فلسفة حي وشريعة آسال صورتان للحقيقة واحدة^(٤) ، ولكنها عند الأول أكثر انكشافاً . ولما عرف حي أن في الجزيرة المقابلة لجزيرته أمة بأسرها ، لا تزال تنحبط في ظلام الخطأ ، صحت

(١) نفس المصدر ص ٥٣ .

(٢) انظر أوائل القصة .

(٣) استطاع Robinson أن يعيش في جزيرته بفضل ما تعلمه من المجتمع وما ورثه من حطام السفينة ، أما حي بن يقظان فهو يفتأ نشأة مستقلة عن الجماعة لا يعتمد فيها إلا على نفسه .

(٤) قصة حي بن يقظان ص ٥٦ .

مزيجته على أن يذهب إلى أولئك القوم ويكشف لهم عن الحقيقة . فعملته التجربة
هناك أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة مجردة ، وأن محمداً [عليه السلام]
أصاب إذ أبان لهم الحقيقة بضرب الأمثال الحسية ، ولم يكتشفهم بالنور الكامل ؛
وبعد أن انتهى إلى هذه النتيجة عاد أدراجه مع صديقه آسال إلى جزيرتهما
الخالية ليعبدا ربتهما عبادة روحية خالصة ، حتى يأتيهما الموت .

٤ — هي وتطور الانسانية :

وقد وقف ابن طفيل الجزء الأكبر من قصته على بيان الأطوار التي تقلب
فيها حي ، حتى وصل إلى كماله ^(١) ؛ غير أنه مما لا شك فيه أن ابن طفيل لم يكن
يرى أن الفرد يستطيع أن يبلغ مبلغ حي لو ترك وحده ، كما أنشأته الطبيعة ، ولم
يستد العون من الجماعة . وقصة حي بن يقظان أقرب لأن تمثل تاريخ الإنسان
في تطوره مما كتبه المفكرون الأحرار في القرن الغابر ، وتدل نبذ كثيرة في قصة
ابن طفيل على أنه كان يقصد من حي أن يمثل حال الإنسانية ، ولم ينزل عليها
وحي سماوي ؛ ويتمثل في قصة حي تطور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية .
ولنذكره على بعض النقاط التي قد تؤيد هذا الرأي ونجمله راجعاً ، وإن كنا
لا نستطيع أن نمضي إلى أكثر من ذلك في إثباته هنا . فلا يخلو من غزى قول

(١) نجد حياً في الطور الأول أشبه بحيوان في سيرته وعماكاته للحيوان ، ولما كانت
الظلية التي ترضعه دعام ذلك البحث عن حقيقة النفس ، ومناه اختلاف الأشياء واختلافها إلى
وجود الصور ، ثم هذه تواليها إلى فاعل لها منزلة من المحسوسات ، ثم شغلها هذا الفاعل وسار
يرى أثره في كل شيء . فأنزعج من العالم المحسوس إليه ، حتى إذا علم به عرف أنه لم يدركه
بالحس بل بشيء فيه غير الحس ، فاهتمى إلى ذاته الصرفة . وهو في كل هذا يتوصل من
القطرات إلى النتائج ، ولم يزل يستغرق في العالم الإلهي متشعباً بالأفلاك ، حتى فنى في ذات الواحد
وبسرت له صحبته على رأس الحسين .

ابن طفيل إن حياً نشأ في جزيرة سيلان^(١) - هذه الجزيرة التي يُقال إن جوها صالح لإمكان التولد الطبيعي؛ وتقول الأساطير إن آدم - وهو الإنسان الأول - خلق في هذه الجزيرة، وفيها جاء الملك الهندي إلى الرجل الحكيم (٢). وبعد أن كافح حتى للخروج من الطور الحيواني الأول يدفعه حياؤه^(٣) وحبسه للبحث عن حقائق الأشياء، انبث في نفسه أول شعور ديني، أساسه المَجَبُّ، وذلك من اكتشاف النار؛ وهذا يذكرنا بالديانة النارسية. أما ما يلي ذلك من نظر عقلي فهو مستمد من الفلسفة اليونانية، كما نقلها العرب.

والقراءة ظاهرة بين صورة حية عند ابن سينا (أنظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ونظيرتها عند ابن طفيل؛ وقد ألمح ابن طفيل نفسه إلى ذلك^(٤). غير أن حياً عند ابن طفيل أقرب إلى الإنسان الطبيعي منه عند ابن سينا؛ وصورة حية عند ابن سينا تمثل العقل الفعال؛ أما قصة ابن طفيل فتشبه أن تكون تمثيلاً للعقل الإنساني الطبيعي الذي يشرق عليه نور من العالم العلوي، هذا العقل الذي يجب بحسب منطلق رأي ابن طفيل، أن يتفق مع نفس النبي محمد [عليه السلام]، إذا عُرِفَت على حقيقتها، اتفاقاً حسناً؛ ولكن يجب علينا أن نؤوّل كلام النبي تأويلاً مجازياً.

-
- (١) يقول ابن طفيل إن حياً نشأ في جزيرة من جزر الهند التي تحت خط الاستواء، ص ٩.
 (٢) رأى نحي الحيوانات كاسية مستورة العورة، فاستعفى أن يكون أظهر منها عورة، فأخذ يخطف على نفسه من ورق الشجر وريش الطير، ورأى الحيوانات أقوى منه سلماً وبطشاً وأسرع عدواً، فاستعان من صنعه الطبيعي بأشياء اسطنها من النبات والأحجار.
 (٣) يعترف ابن طفيل نفسه بأنه يبت أسرار الحكمة الشرقية التي ذكرها ابن سينا، ويوجد شبه بين آرائه وآراء ابن سينا، وإث كالت فكرة القصة وروحها عند الرجلين مختلفين.

بهذا انتهى ابن طفيل إلى ما انتهى إليه أسلافه من مفكرى الشرق ؛
 فأتى إلى أن الدين يجب أن يُقصر على العامة ، إذ لا قدرة لهم على المضي
 فيما وراء ذلك^(١) . ولا يسمو إلى إدراك ما وراء ظواهر الدين إلا القليلون ، ولا يبلغ
 إلى شهود الحضرة الإلهية ، أو الحقيقة العليا ، شهوداً بريئاً من القيود إلا واحد
 بعد واحد ؛ وابن طفيل يؤكد هذا الرأي تأكيذاً شديداً ؛ ونحن وإن وجدنا
 في حقه مثالا يصور الإنسانية في تطورها ، لا نستطيع إنكار ذلك ؛ وكما
 الإنسان المطلق هو في إمرضه عن كل ما هو محسوس وانغماره في العقل
 الكلى ، في سكون وخلوة لا يكدرها شيء .

ومن المؤكد أن بلوغ ذلك لا يتسقى لأحد إلا بعد استحكام السن ؛ وبعد
 أن يبعد من أبناء جنسه رفيقاً . والاشتغال بالأمر المادية وبالصناعات والعلوم
 هو الخطوة الطبيعية الأولى في سبيل الكمال الروحي ، ولهذا يستطيع ابن طفيل
 أن ينظر لا بعين الندم أو الخجل إلى الحياة التي نمتج بها في قصور الملوك
 من قبل .

هـ - أتمروى حى :

كثيراً ما صادفنا هذه الآراء الفلسفية التي انتهى إليها حقه في أطوار
 حياته السبعة ؛ وابن طفيل يمتنى عناية خاصة بسيرة حقه العملية . وهنا تحمل
 محلّ العبادات التي فرضتها الشريعة الإسلامية ، الرياضات الصوفية على صورتها
 التي كانت لا تزال متجربة بين أهل الطرق في الشرق ، وكما أوصى بها أعلامهم

(١) انظر القصة من ٥٧ ، ٥٩ .

وأهل المذهب الأفلاطوني الجديد . ويضع حى لنفسه فى الطور السابع من حياته منهجاً فى الأخلاق ، عليه مسحة من المذهب الفيثاغورى .

وقد تبين لى أن الغاية التى يجب أن يبتغيها من عمله هى أن ياتمس الواحد فى كل شىء ، وأن يتصل بالموجود المطلق القائم بذاته ، وهو يرى الطبيعة بمخافيرها تنزع إليه . وحتى بعيد من أن يرى رأى القائلين أن كل ما على وجه الأرض إنما وجد لأجل الإنسان ؛ بل هو يرى أن الحيوانات والنباتات تعيش لذاتها والله ، فلا يجوز أن يتصرف الإنسان فيها حسب هواه . وهو يقتصر فى المطالب البدنية على ما تقتضيه الضرورة القصوى^(١) ؛ ويؤثر الفواكه المتناهية فى النضج ، ويرى من التقوى أن يستودع الأرض بذورها ، وأن يحافظ عليها ، حتى لا يفتى نوع منها بسبب شهواته . وهو لا يلجأ إلى التغذى بالحيوان إلا اضطراراً ويعمل على حفظ أنواعه ما استطاع . وشعاره : الا كتفاء بما يقيم الأود ، لا ما يؤدى إلى اللوم^(٢) .

هذا هو النظام الذى التزمه حتى فيما يتعلق بمطالب جسده للسادية ؛ أما روحه فهى مرتبطة بالمالم العلوى ، وهو ينشبه بهذا المالم ، فيحاول أن يفيد ما حوله ، وأن يحيا حياة بريئة من شوائب المادة ؛ فهو يتهجد النباتات ، ويمشى بالحيوان ، لتصير جزيرته فردوساً ؛ ويعنى بظفافة جسده ولباسه أكبر العناية^(٣) ،

(١) رأى حى أن النبات والحيوان من قبل الواجب ، وأن لما كالا تسمى إليه ، فالتغذى بها حائل دون طاعتها المقصودة من وجودها .

(٢) شعاره فى مقدار الطعام « أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ، ولا يزيد عليها » وفى الزمان أنه إذا أخذ حاجته من الغذاء لم يأكل حتى يلحظه ضعف يمنه من الضى فى كماله .

(٣) الفصه ص ٤٥ .

وَيَحاول أن يَحمِل حركاته متنافسة لا عَوَج فيها ، مماثلة لحركات الأجرام السماوية^(١) .

وهكذا يصبح حتى بالتدريج قادراً على أن يسمو بنفسه فوق الأرض والسماء ؛ حتى يصير عقلاً صرفاً ؛ وهذه هي حالة القناء التي لا تستطيع عقولنا إدراكها ، والتي تعجز عن تصويرها عباراتنا وخيالنا^(٢) .

(٤) ألزم الحركة المستديرة ، فكان يدور حول الجزيرة أو حول بيته أو حول نفسه حتى ينشئ عليه ، وذلك تشبيهاً بالأفلاك ، وهذا هي مضحك طبعاً .

(٥) القصة ص ٤٧ .

٤ - ابن رشد^(١)

١ - حياته :

ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد في مدينة قرطبة عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) في بيت ورث الفقه كإبراً عن كبار ؛ وفيه تمكن في علوم زمانه .
ويُروى أن ابن طفيل قدمه إلى الأمير أبي يعقوب يوسف في عام ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) ؛ وخبر هذا التقديم له دلالاته ؛ فبعد أن سأله الأمير عن اسمه واسم أبيه ونسبه ، فاتحه بأن قال له : ما رأى الفلاسفة في السماء ؛ أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدرك ابن رشد الحياة والخوف ، وأخذ يتعلل ويُشكر اشتغاله بالفلسفة ؛ ثم جمل الأمير بتكلم في هذه المسألة مع ابن طفيل ، فدهش ابن رشد لما ظهر من غزارة عادة الأمير ومعرفة بآراء أرسطو وأفلاطون وفلاسفة الإسلام ومتكلميهم ؛ عند ذلك ذهب الروحُ من ابن رشد ، وتكلم من غير تهيب فحسن موقعه عند الأمير .
وتبين بذلك مصير ابن رشد ؛ فكأن بشرح مذهب أرسطو . وقد قام بذلك على نمط لم يسبق إليه ؛ فأورث الإنسانية علم أرسطو كاملاً بريئاً من الشوائب^(٢)
وكان ابن رشد إلى جانب هذا فقيهاً وطبيباً ؛ فنراه في عام ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) يتولى القضاء في أشبيلية ، وفي قرطبة بعد ذلك بقليل . ولما صار أبو يعقوب خليفة اتخذ لنفسه طبيباً عام ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) ؛ وبعد قليل تولى القضاء في

(١) ليرجع القارئ إلى ما كتب من ابن رشد في حاشية الحاشية الإسلامية ، وإلى كتاب مونك (Munk, Mélanges) ، وإلى كتاب رينان : Ernest Renan, Averroès et l'Averroïsme (ابن رشد ومذهبه) .

(٢) العجب في تلخيص أخبار المغرب للراكني من ٩٧٤ - ٩٧٥ ، طبعة ليدن ١٨٨١ م ، ومجد القارئ أشهر تراجم ابن رشد في ذيل كتاب رينان : ابن رشد ومذهبه .

مسقط رأسه مرة أخرى ؛ في منصب أبيه وجده من قبل . غير أن الأيام تنكرت له ؛ وحلّ السخط بالفلسفة ؛ فصارت كتبهم تُرمى في النار . ثم أسرا أبو يوسف بإيعاد ابن رشد في شيخوخته إلى أليسانة (قريبا من قرطبة) ؛ ومات في مراکش عاصمة المملكة ، في ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ (١٠ ديسمبر ١١٩٨ م) .

٢ - ابن رشد وأرسطو :

حصر ابن رشد جهده في أرسطو ؛ فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف أو من شروحها بدراسة عميقة ، ومقارنة دقيقة ؛ وكان على علم بما لكتب اليونان من تراجم ؛ فقد بعضها ، فلا نعرف عنه شيئا ، ووصلنا البعض الآخر ناقصا .

يغنى ابن رشد في مهمته على طريقة القند وعلى منهج مرسوم ؛ وهو يلخص مذهب أرسطو ويشرحه بإيجاز تارة ويأطنا ب تارة أخرى ، يُطالنا بشروح ملخصة أو مبسطة ، حتى إنه ليستحق أن يسمى : « الشارح » ، وهو القلب الذي أطلقه عليه دانتى في كتاب « الكوميديا الإلهية »^(١) . ويشبه أن يكون قد قدّر لعلجة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو ، ثم تبقى بعد بلوغ هذه الغاية .

كان ابن رشد يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكل والفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل ؛ حرقى لو كشفت أشياء جديدة في الملك والطبيعة لما غير ذلك من هذا الحكم شيئا . ويموز أن يخطئ الناس في فهم أرسطو ، وكثيراً ما نقل ابن رشد من كتب الفارابي وابن سينا [أشياء لأرسطو]

(١) "Averrois che'l gran comento feo", Canto IV.

خالفهما في فهمهما ، وكان أصح منهما فهما . وقد عاش ابن رشد ما عاش معتقداً أن مذهب أرسطو ، إذا فهم على حقيقته ، لم يتعارض مع أسس معرفة يستطيع أن يملكها إنسان ؛ بل كان يرى أن الإنسانية ، في مجرى تطورها الأزلي ، بلغت في شخص أرسطو درجة عالية يستحيل أن يسمو عليها أحد ، وأن الذين جاءوا بعده تبحسوا كثيراً من اللثقة وإعمال الفكر لاستنباط آراء انكشفت بسهولة للعلم الأول . وستلاشى بالتدريج كل الشكوك والاعتراضات على مذهب أرسطو ، لأن أرسطو إنسان فوق طور الإنسان . وكان العناية الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلي . وابن رشد يعتبر أرسطو أسس صورة تمثل فيها العقل الإنساني ، حتى إنه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهي^(١) .

وسيتبين فيما يلي أن النحلو في الإعجاب بأرسطو لا يكفي ، حتى عند ابن رشد ، في إدراك آرائه إدراكاً كاملاً . ولا يدع ابن رشد فرصة تفوت دون أن يهاجم فيها ابن سينا ؛ وهو ، إذا وجد المناسبة ، يرد على الفارابي وابن باجة ، وإن كان قد استفاد منهما الكثير . ونجده في نقده لأسلافه أقسى من أرسطو في نقده لأفلاطون .

على أن ابن رشد لم يتجاوز قط آراء الشراح من أهل المذهب الأفلاطوني الجديد ؛ ولم يتخلص من أخطاء مترجمي العرب والسريان ، وكثيراً ما كان يتبع آراء ثامسطيوس السطحية دون آراء الإسكندر الأفروديسي الصحيحة ، أو هو كان يحاول التوفيق بينهما .

(١) يجد الفارابي إعجاب ابن رشد بأرسطو ، وتخليه له ، في مقدمة كتاب الطبيعة ، وفي بعض أجزاء تهافت التهافت . انظر كتاب رينان : ابن رشد ومذهبه ، طعة باريس ١٩٢٥ ص ٥٤ — ٥٦ .

٣ - المنظر ومعرفة الحقيقة :

وأبرز ما نلاحظه عند ابن رشد أنه من المتعصين لمنطق أرسطو ؛ فهو يرى أنه لا سعادة لأحد بدونه ، وبأسف لأن سقراط وأفلاطون لم يكونا على علم به ، وسعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته في معرفة المنطق^(١) . وهو يرى بعين الناقد أن إيساغوجي فرفوريوس نافلة يمكن الاستغناء عنها ؛ ولكنه يعدّ كتاب الخطابة وكتاب الشعر جزءين من منطق أرسطو ، وفي هذا للوضع نجد من الأخطاء أغربها ؛ فثلاً بعد ابن رشد « التراجيديا » مدحا ، و « الكوميديا » هجاء^(٢) ؛ والشعر يجب أن يقنع بأن يدل إما على حقائق يمكن أن يُقام عليها البرهان أو على أشياء خادعة^(٣) ؛ ويعتبر ابن رشد أن التعارف على السرح معرفة استدلالية ، وهكذا . ولم يكن لابن رشد ، بطبيعة الحال ، أى معرفة بالعالم اليونانى . وقد تتجاوز عن هذا ، لأن ابن رشد لم تتيسر له معرفة ذلك العالم ؛ ولكن ينبغي ألا تسارع إلى معبرة زجل كان قاسياً على الناس في نقده .

وابن رشد يجرى على سنة أسلافه ، فيُعنَى في اللغة بما هو مشترك بين جميع اللغات ، ويرى أن أرسطو في كتاب الميابة ، بل في كتاب الخطابة كان يضع نصب عينيه هذا العنصر المشترك بين جميع أهل اللغات . وهكذا يجب أن يكون مسلك الفيلسوف العربى ، وإن جاز له ، في شرح القواعد العامة ، أن يعتمد على

(١) انظر مائش ص ٣٩٨ مما يلى .

(٢) تلخيص كتاب أوسطوطاليس في الشعر لابن رشد طبعة فيرلة ١٨٧٢

ص ١ ، ٢ ، ٨ .

(٣) نفس المصدر ص ١٥ وفي مواطن متفرقة .

أمثلة من كلام العرب وأدبهم ؛ وإنما الأسر أسر القوانين الكلية ، لأن العلم هو معرفة الكلّ .

والنطق يمد السبيل أمام معارفنا ، حتى ترتقى من الجزئيّ المحسوس إلى الحقيقة العقلية المجردة . أما العامة فلا يزالون متعلقين بالحس ، متثبّرين في الضلال ؛ وإن قصور فطرتهم وقلة تكوّن عقولهم ، فوق ما اعتادوه من الخصال الرديئة ، كل هذا يقعد بهم عن الكمال . غير أن الأمر لا يخلو من وجود طائفة يعيسر لها الوصول إلى معرفة الحقيقة . والنسر يستطيع أن يمدق في وجه الشمس ؛ ولو لم يستطع ناظر أن يمدق في وجهها ، لكانت الطبيعة قد أوجدت شيئاً عنها ؛ وكل ما يشرق فلا بد أن يرى ، وكل موجود لا بد أن يعرفه ولو شخص واحد . والحقيقة موجودة ؛ ولو كنا لا نستطيع الدنو منها لكان عبثاً ما نكثته قلوبنا من الشوق إليها . ويستند ابن رشد أنه عرف الحقيقة في أشياء كثيرة ، بل يحسب أنه استطاع أن يطالع على الحقيقة المطلقة ؛ وهو لم يقتنع متواضعاً بمجرد البحث عنها ، كما فعل لِسْنَج Lessing^(١) .

ويرى ابن رشد أن الحق قد تضمنه مذهبُ أرسطو ؛ وهو من أجل ذلك ينظر إلى علم الكلام الإسلامي نظرة التصنير . ثم ، هو يمتدح بأن في الدين

(١) يقول لسنج : « لا ينصرف فضل الإنسان في امتلاكه للحقيقة ، وإنما فضله في الجهد الذي يبذله مخلصاً في السعي إليها ؛ ولا تنمو ملكات الإنسان بامتلاك الحقيقة ، بل بالبحث عنها ؛ وكما لا المراد ينحصر في هذا وحده . بل أن امتلاك الإنسان للشيء يميل به إلى الركود والكسل والغرور . ولو أن الله وضع الحقائق كلها في يمينه ، ووضع في شماله شوقاً المستمر إليها ، وإن أخطأناها دائماً ، ثم حثّرني ، لشارعت إلى اختيار ما في شماله ، وقلت : « ما أبانا رحمتك إلا الحق الخالص لك وحدك » . مكتوبة مؤلفات لسنج ج ٢ ص ٢٧١ ، طبعة ليلزج ١٨٥٩ .

حقيقة من نوع خاص (انظر ق ٧ فيما يلي) ؛ ولكنه يتفرع من علم الكلام ، لأن هذا العلم يريد أن يثبت أشياء لا يمكن إثباتها بمنهج . ويذهب ابن رشد وغيره إلى ما ذهب إليه سبينوزا ، فيما بعد ، من أن الوحي الذي جاء في القرآن لا يرى إلى إعطاء الناس علماً ، وإنما يرمى إلى إصلاحهم ؛ وليس غرض الشارع ، في رأيه ، تلقين العلم ، بل غرضه أخذ الناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة ، لأن الشارع يعلم أن للسعادة الإنسانية لا تتحقق إلا في مجتمع .

ع — العالم والله :

وأكبر ما يُثير ابن رشد عن سبقه ، ولا سيما ابن سينا ، هو كيفية تصويره للعالم ، على أنه عملية تغير وحدث منذ الأزل ، تصوراً لا لبس فيه ؛ والعالم في جملة واحدة أزلية ضرورية ، لا يجوز عليه العدم ، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه .

والهيمولي والصورة لا يمكن انفصال أحدهما عن الأخرى إلا في الزمن . والصور لا تنقل في المادة المظلمة ، كما تطوف الأرواح الخفية ، بل هي محتواة في المادة على هيئة نواة تتطور . والصور المادية ، التي هي كالقوى الطبيعية لا تنفأ أبداً تحدث توليداً ؛ ومع أنها لا تنفك عن المادة ، فيجوز أن تُسمى إلهية . وليس هناك وجود من عدم ، ولا عدم بعد وجود ؛ لأن كل ما يحدث فهو خروج من القوة إلى الفعل ، ورجوع من الفعل إلى القوة ؛ وفي هذا لا يصدر عن الشيء إلا مثله .

على أن الموجودات مراتب ، بعضها فوق بعض ، والصورة المادية أو الجوهرية هي في الرتبة الوسطى بين العرض المجرد وبين الصورة الخالصة

(الفارقة) . والصور الجوهرية متفاوتة للراتب أيضاً ، وهي حالات متوسطة بين القوة والفعل . ثم إن الصور في مجموعها ، من أدناها ، أعنى الصورة الميولانية ، إلى أعلاها ، أعنى الذات الإلهية ، التي هي الصورة الأولى ^(١) للعالم ، تؤلف سلسلة واحدة متصلة ، ببعض أجزائها فوق بعض .

وإذا كان التغير ، داخل نظام الكون ، أزلياً ، فإنه يستلزم حركة أزلية ؛ وهذه تحتاج إلى محرك أزلي . ولو كان العالم سادناً لتحتّم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولو قلنا إنه يمكن لتحتّم علينا القول بوجود يمكن آخر نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولذلك يذهب ابن رشد إلى أن القول بأن العالم كلّه متحرك منذ الأزل ضرورةً هو وحده الذي يضمن لنا إمكان الوصول إلى إثبات موجود مفارق للعالم ، محرك له منذ الأزل . وهذا للوجود ، بإيجاده تلك الحركة الدائمة وإيجاده لنظام العالم البديع ، خليق بأن يُسَمَّى موجد العالم ؛ وتأثيره في العالم يحدث بتوسط القول بالحركة للأفلاك ؛ وكل نوع من الحركة في هذا العالم لا بد له من مبدأ خاص به .

ويرى ابن رشد أن ماهية المحرك الأول ، أى الإله ، وماهية عقول الأفلاك هي أنها فكر ، تتجلى فيه الوحدة العقلية لوجودها . والوصف الإيجابي الوحيد الذي نصف به الذات الإلهية هو أنها عقلٌ ومعقولٌ معاً ؛ فالوجودُ فيه هو عينُ الوَحْدَةِ والوجود والوحدة ليسا زائدين على الذات ، بل هما موجودان في الفهم فقط ، شأنهما شأن سائر الكليات .

والفكر ينتزع السكلى من الجزئيات دائماً . والسكلى ، وإن كان في

(١) تلخيص ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة ص ٩ ، طبعة مطرود ١٩١٩ .

الجزئيات طبيعة فاعلة ، هو ، من حيث هو ، موجود في الذهن فقط ؛ أو بعبارة أخرى هو في الأشياء بالقوة ؛ أما بالفعل فهو في الذهن ، أى أن له في الذهن وجوداً أكمل ، أو أنه في الذهن هل محو من الوجود أشرف مما هو عليه في الجزئيات .

وإذا سأل سائل : هل العلم الإلهي يحيط بالجزئيات ، أو هو يعلم الكلّيات فقط ؛ أجاب ابن رشد بأنه لا يعلم هذه ولا تلك ^(١) ، لأن القادرات الإلهية منزّهة عن كليهما ؛ واللم الإلهي يوجد العالم ويحيط به ؛ والله هو المبدأ ، وهو الصورة الأولى والغاية لكل شيء ، هو نظام العالم ، وملئني جميع الأضداد ، وهو الكل في اسمي صور وجوده . ومن البين بداهة أنه بحسب هذا الرأي لا يمكن القول بمنابذة إلهية بالمعنى المألوف لهذه العبارة .

٥ - الجسم والعقل :

ونحن نعرف نوعين من الموجودات : أحدهما متحرك ، يحرّكه غيره ؛ والآخر محرّك ، وهو في ذاته غير متحرك . وبعبارة أخرى ، من الموجودات ما هو مادي ، ومنها ما هو عقل .

والموجودات العقلية تعجلى فيها الوسادة أو كمال الوجود ، وهي مراتب بعضها فوق بعض ؛ وليست وحدة الموجودات العقلية بسيطة مجردة ؛ فكيفما بعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول قلّت بساطتها . وكل العقول تعقل ذاتها ، ولكن في معرفتها بذاتها صلتها بالثقة الأولى .

(١) يعلم محدث . انظر « فصل الثال فيا بين الحكمة والفريضة من الاتصال » ،

طبعة مصر ١٣٢٨ من ١١ ، ٢٩ ، فهو ييسط هنا رأى اللثاين وهره .

ويتبين من هذا أنه يوجد ضربٌ من الموازنة بين الماديات والمقولات ، وفي القول الثواني ما يقابل تألف الأجسام من هيولى وصوره . وبالطبع ليس ما يخالف القول المفارقة مادة تقبل الانفعال ، وإنما هو أمر شبيه بالمهادة في أن له قوة على أن يقبل شيئاً آخر ، وبدون هذا لا يمكن التوفيق بين تكثر الأشياء العقولة وبين وحدة العقل الذى يعقلها .

والسادة تنفعل ، أما العقل فإنه يقبل ؛ وقد عرض ابن رشد لبيان هذه الموازنة بما فيها من تمييز ، مراعى العقل الإنسانى خاصة .

٦ - العقل والعقول :

وابن رشد يحزم بأن تعلق النفس الإنسانية بجسدها كتعلق الصورة بالمبولى ، وهو يقول بهذا جاداً غاية الجِد . وهو يرفض المذهب القائل بعدم فناء النفوس الجزئية المتكررة رفضاً باتاً ، محارباً في ذلك مذهب ابن سينا ؛ ولا بقاء للنفس عنده إلا باعتبارها كلاً لجسدها .

أما في علم النفس الحسى فإن رشد يحرص على أن يلتزم مذهب أرسطو ، مخالفاً مذهب جالينوس وغيره . ولكنه في نظرية العقل يباين أستاذه مباينة كبيرة دون أن يقطن لذلك^(١) . ورأيه في العقل الميولانى ، وهو مستمد من المذهب الأفلاطونى الجديد ، هو رأى بخاص به . يقول ابن رشد إن هذا العقل ليس مجرد استمداد أو قوة في النفس الإنسانية ، ولا هو مساوق للتخيّل المتردد بين الحس والعقل ، بل هو شيء فوق طور النفس وفوق طور الشخص . العقل

(١) اظر كتاب ابن رشد ومذهبه لرينان ص ١٣٣ - ١٥٢ من الطبعة

للتقدم ذكرها .

المهيولاني أزلّ لا يمتريه الغناء ، شأن القول للفارقة والمقل المقلّ المقلّ . وهنا نجد أن ابن رشد ينقل للبدأ القائل باستقلال السادة في عالم الأجسام إلى ميدان المقولات ، ويطبقه عليه ، متابكاً في ذلك لثامسطيوس ، من غير شك .

فالمقل المهيولاني عنده جوهر أزلّ . أما استعداد الإنسان أوقوته على المعرفة العقلية فيسيه ابن رشد بالمقل المنفصل . وهذا العقل يوجد بوجود الإنسان ويفنى بفنائه . أما العقل المهيولاني فهو أزلّ كالنوع الإنساني .

ولكن العلاقة بين العقل المقلّ والمقل القابل (إذا استعملنا هذا الاصطلاح بدل العقل المهيولاني) لا يزال فيها بعض الغموض ؛ ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، والمقل المقلّ يحمل الصور التي تتخللها النفس معقولة ، والمقل القابل يقبل هذه المقولات في ذاته . والنفس في الإنسان هي ملتبقة هذين الحيين المختلفين . ويختلف هذا للتلقي اختلافاً كبيراً ؛ فعلى قدر استعداد نفس الإنسان وحالة ما فيها من تصورات تكون الدرجة التي يستطيع العقل المقلّ أن يرفع إليها هذه التصورات حتى تصير معقولة ، ويكون أيضاً مبلغ قدرة العقل القابل على جعلها جزءاً من محتوياته .

ومن هذا يتبين السبب في أن أفراد الإنسان متفاوتون في درجة المعرفة العقلية . وجملة هذه المعرفة في العالم ثابتة ، وإن اختلف توزيعها بين الأفراد . ولا بدّ ، ضرورة ، أن يظهر فيلسوف على الدوام — سواء أكان أرسطو أم ابن رشد — في ذهنه تصوير للموجودات أموراً معقولة .

ولا ريب في أن أفكار الناس حادثة ، وأن العقل القابل عرضة للتغير بمقدار ما للشخص من الحظ فيه ؛ ولكن هذا العقل ، إذا نظرنا إليه باعتباره

عقلًا للنوع الإنساني ، فهو قديم غير متغير ، كالعقل للتمثال ، الذي هو عقل التمثال الأخير^(١) .

٧ - نظرة لشمالية :

وبالجملة ففي مذهب ابن رشد ثلاثة آراء إلهادية كبيرة تجعله مخالفا لما أثبتته علوم المفائد في البيانات الثلاث الكبرى في عصره : وأولها قوله بقدم العالم المادي والعقول المحركة له ؛ وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباطا علة بممول ، على وجه ضروري لا يترك مجالا للمناية الإلهية ، أو الخوارق ، أو نحوها ؛ وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات ، وهو قول يحمل انحدار الفردى غير ممكن .

ولو أننا حكمنا العقل في هذا الرأي القائل بقول مستقلة للأفلاك ، هي في مرتبة دون مرتبة الله ، لبدا أنه ليس له أساس كافٍ . ولكن ابن رشد يتطلب على ذلك ، كما فعل أسلافه ، بأن يقول إن اختلاف هذه العقول ليس اختلافا بالشخص ، بل هو اختلاف بالنوع . كان فرضهم الوحيد ، ما داموا لا يعترفون بأن العالم واحد لا تمايز بين أجزائه ، هو أن يعللوا الحركات المختلفة ؛ فلما انهدم مذهب بطليموس في العالم ، وأصبحت هذه العقول الوسطى أمرا يمكن الاستغناء عنه ، ذهبوا إلى أن العقل التمثال هو الذات الإلهية ، كما حاول البعض أن يقولوا ذلك من قبل من جهة أسباب دينية وعقلية نظرية . ولم تبق غير خطوة أخرى حتى يُعتبر عقل الإنسانية الأزل هو الذات الإلهية . لم يقل ابن رشد بشيء من

(١) يحسن بالتأري أن يرجع إلى كتاب ابن رشد ومذهبه ، فهو أوفى ما كتب عنه ، ولقد اعتمد المؤلف على مصادر لاتينية وعبرية لكتب ابن رشد التي لا توجد أصولها العربية .

هذا ، وذلك بحسب نَمَنَ كتبه على الأقل ؛ ولكنتا إذا اعتبرنا ما قد يلزم من مذهبه ، كان ذلك ممكناً . ويمكن أيضاً أن يؤدي مذهبه إلى قول بوحدة الوجود بوجه عام . وإلى جانب هذا فقد يسهل أن يحد للذهب للمادى (Materialismus) ما يؤيده في مذهب ابن رشد ، وإن كان هذا الفيلسوف قد حمل على المادية حملة لا هوادة فيها ؛ ذلك لأن إثبات الأزلية والجومرية والفعل لكل ما هو مادي إثباتاً قاطعاً^(١) ، على نحو ما فعله ابن رشد ، قد يسوغ له أن يسمى العقل ملكاً [ويعتبره إلهاً] ؛ وما ذلك إلا بفضل للمادة .

وأيّ ما كان فإن رشد مفكر جريء ، منطقي ، لا اضطراب في تفكيره ، وإن لم يكن مفكراً مُتَبَكِّراً ؛ فقد قنع بالفلسفة النظرية ، وكان لا بدّ له ، بحكم عصره ومنصبه ، أن يوفق بين مذهبه وبين الدين والشرع ؛ ولنكتفي بالقليل من الكلام في ذلك .

٨ — فلسفة العملية :

كثيراً ما اتهم ابن رشد الفرصة لمهاجمة الحكام الجاهلين والتكلمين الممادين للثقافة في عصره ؛ ولكن الحياة في ظل دولة أفضل منه من حياة التوحّد ، وهو يشكر خصومه لأشياء كثيرة استفادها منهم ، وهذه محمّدة في أخلاقه . يرى ابن رشد أن حياة التوحّد لا تثمر صناعات ولا علوماً ، وأن الإنسان لا يمتنع فيها بأكثر مما اكتسب من قبل ؛ وقد يستطيع أن يصلحه قليلاً ؛ ولكن يجب على كل فرد أن يأخذ بتصيب في إسعاد المجموع ، بل يجب على النساء أن يقمن بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجال . وفيلسوفنا في هذا يتابع أفلاطون (وهو لم يعرف

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤ — ١٦ ، ٥٣ — ٥٤ ، ٦٩ .

سياسة أرسطو) ، ويلاحظ بمتتحي سداد الرأي أن الكثير من فقر عصره ويؤسه يرجع إلى أن الرجل يمسك المرأة لنفسه ، كأنها نبات أو حيوان أليف ، لجرد متاع فان ، يمكن أن تَوَجَّه إليه جميع اللطاعن ، بدلاً من أن يملكها من المشاركة في إنتاج الثروة المادية والعقلية وفي حفظها^(١) .

أما في الأخلاق فإن فيلسوفنا يحمل حملة قاسية على مذهب النفعاء الذين يقولون إن الخير خيرٌ ، لأن الله أمر به ، وإن الشرُّ شرٌّ ، لأن الله نهى عنه ؛ فيخالطهم ، ويقول : إن العمل يكون خيراً أو شراً لذاته ، أو بحكم العقل . والعمل الخلقى هو الذى يصدر فيه الإنسان عن معرفة عقلية ؛ وينبئى بالطبع ألا يكون مرجعنا الأخير إلى عقل الفرد ، بل إلى ما تمليه مصلحة الدولة .

وابن رشد ينظر إلى الدين أيضاً بين الرجل السياسى ؛ هو يعظم الدين لما يرى إليه من غايات خلقية ؛ وهو فى نظره أحكام شرعية ، لا مذاهب نظرية ؛ ولذلك لا يفتر ابن رشد عن عبارة المتكلمين الذين يريدون أن ينظروا فى الدين نظراً عقلياً بدلاً من أن يمتثلوا أوامر طائعين . وهو ينهى باللائمة على الغزالى ، لأنه مكَّن الفلسفة من التأثير فى مذهبه الدينى ، ففتح للكثيرين باب الشك والكفر^(٢) .

يقول ابن رشد إن الواجب على الناس أن يؤمنوا بما جاءهم فى الكتاب ، كما هو ؛ وما فى الكتاب حقٌ ، وهو يُلقى فى صورة قصص ، لأنه موجهٌ إلى أطفال كبار . ومجاوزة العامة ذلك شرٌّ لهم ؛ ففى القرآن مثلاً دليلاً على وجود

(١) ابن رشد ومذهبه ص ١٦١ — ١٦٢ .

(٢) فصل المقال ص ١٧ — ١٨ ، والكشف من مناهج الأدلة ص ٧٢ ، ٧٣ .

الله، بَيِّنَان لجميع الناس، وهما: العناية الإلهية بكل شيء، ولا سيما الإنسان، والثاني اختراع الحياة في النبات والحيوان. وهذان دليلان ينبغي ألا نزعزعهما، كما لا يصح أن نتأول نصوص الوحي على طريقة المتكلمين؛ لأن الأدلة التي يسوقها المنكلمون لإثبات وجود الله لا تقوى على الثبات أمام النقد العلمي، ولا يقوى على الثبات أيضاً أمام النقد برهاني والفارابي وابن سينا المتند إلى معنى الجورب والإسكان؛ كل هذا يؤدي إلى إنكار الصانع وإلى الإياحية؛ وينبغي أن نحارب هذا المذهب الكلامي الناقص مراعاة لمصلحة الأخلاق ولمصلحة القدرة تيمناً لذلك^(١).

على أنه يجوز للفلاسفة المارفين أن يؤثروا آيات القرآن؛ وهم يفهمون مراميها على نور حقيقة عليا، ولا يقولون من ذلك العامة إلا ما هم متهيئون لفهمه^(٢). وبهذا نصل إلى أحسن وفاق، وتتفق أحكام الشريعة مع الفلسفة، وذات ذلك لكل منهما غرضه الذي يرمى إليه؛ والملائمة بينهما كالملائمة بين النظرية وتطبيقها العملي. والفيلسوف حين ينظر في الدين يسلّم بصحته في مجاله الخاص، بحيث لا تصطدم الفلسفة بالدين بتاتا؛ أما الفلسفة فهي أسمى صور الحق، وهي في الوقت نفسه أسمى دين؛ لأب دين الفلاسفة هو معرفة كل ما هو موجود^(٣).

(١) بسط ابن رشد هذين الدليلين في كتابه: والكشف عن مناهج الأدلة ص ٤٥ —

٤٦، ٨١ — ٨٥.

(٢) فصل اللقال ص ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٩ — ٢٣، ٣٠؛ كشف مناهج

الأدلة في مواطن كثيرة.

(٣) بين ابن رشد في كتابه فصل اللقال، الملائمة بين الشريعة والحكمة على هذا =

ولكن هذا الرأي يبدو فيه إنكاراً للدين ، فاللهين السماوي الحق لن يرضى بأن يقر الفلسفة بالمكان الأول في ميدان الحقائق ، وكان طبيعياً أن يحاول متكلمو الغرب ، كما حاول إخوانهم في الشرق ، أن يتهمزوا القرصان ، فلم يقرّ لم قراراً حتى أزلوا الفلسفة من على عرشها وجعلوها خادمة للدين .

== النحر : الفلسفة من النظر في الوجودات ، واعتبارها من جهة دلائلها على الصانع ، وكما كانت للمعرفة بمنتهى الوجودات أم ، كانت للمعرفة بالصانع أم ، وثا كان القرح قد أوجب اعتبار الوجودات ، والنظر فيها بالفعل ، وحث على ذلك بآيات كثيرة في القرآن (فاعتبروا يا أولي الألبصار ! أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض) ... » واعلم أن من خصه الله تعالى بهذا العلم وشرقه به إبراهيم عليه السلام فقال تعالى : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض » . ولما كان الاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم وهو القياس ، فإن من الواجب على من يريد معرفة الله ووجوداته معرفة برهانية بالفعل أن يعرف آلة النظر ، وهو المنطق بأقسامه ، وأن يعرف ما للعلماء من اعتبار للوجودات ، ومن النظر فيها ، أي أن يحوس الحكمة ، إن كان أهلاً لذلك ؟ وإذن فدراسة الحكمة واجبة بالقرع ، لأن مقصد الحكماء هو المقصد الذي حثنا عليه القرح .

فإذا اعترض معترض على القياس العقلي بأنه بدعي ، إذ لم يكن في الصدر الأول ، أجب ابن رشد أن القياس القنهي وآتوا به استنبط بعد الصدر الأول ، وليس مبرى أنه بدعي . ويقد ابن رشد بين المنطق والفقه مقارنة ليثبت جواز المنطق ويقول : « إن أكثر أصحاب هذه الملة منبتون القياس العقلي إلا طائفة من المشورة بملة وهم محجوجون بالنصوص » .

وبما أن الشريعة الإسلامية حق ، وبما أنها أوجبت النظر العقل المؤدى إلى معرفة الله فلا معسر المسلمين تعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به القرح ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافق ويشهد له . وإذا أدى النظر العقل إلى ما يخالف ظاهر الشريعة أو لها على قانون التأويل العربي . فالحكمة صاحبة الشريعة ، والأخت الرضية ، وما للمصطفين بالطبع المتعبدان بالجوهر والفرزة .

٧ - خاتمة

١ - ابن خلدون^(١)

١ - أمثال عصر ابن خلدون :

لم يكن لفلسفة ابن رشد ، ولا لشروحه على مذنب أرسطو ، سوى أثر قليل جداً في العالم الإسلامي ؛ وقد ضاعت أصول الكثير من مؤلفاته ، وإنما وصلت إلينا مترجمة إلى اللغة العبرية أو اللاتينية . ولم يكن لابن رشد تلاميذ ولا أتباع ، [بواصلون فلسفته] . وليس من شك في أنه كان يوجد كثيرون من أهل الفكر الحر أو من الصوفية ، كلٌّ منهم في معزل بعيد عن صاحبه ، وكان يبدو في نظر أهل العصر من العجيب أن البعض يكلف نفسه بحثاً جدياً في مسائل الفلسفة النظرية ؛ ولكن الفلسفة لم تستطع أن تؤثر في الثقافة العامة ، أو في مجرى الحوادث .

(١) هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ؛ ولد بطنس عام ٧٣٢ هـ ، وتوفي بالقاهرة سنة ٨٠٨ هـ ، (١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) ؛ وفي نسبه للعرب البنايين خلاف ، ومهما يكن من حله على العرب في المقدمة ، فله كان يقرر ما شاهده من أحوالهم على نحو ما أوصى به من وجوب التحرر من التشيع والموهبي . وهو مفكر إسلامي عبقري ، اقرده بما ابتكره من فلسفة الاجتماع وفلسفة التاريخ ، ولا تزال آثار تفكيره موضع إعجاب العلماء ودراساتهم . نشأ ابن خلدون في عصر ثورات واغلاقات سياسية لا تتقطع ، غاض غمار السياسة ، متعرضاً لمحنها وتقلباتها ، حتى بلغ الحاسة والأربعين ، وقد ملّ تقلباتها ، وخابت آماله فيها ، فرغب عنها إلى العلم والدرس ، وقضى بقية حياته متولفاً عليهما . ولعل السياسة التي شغلت الجزء الأكبر من حياته ، وبصرته بتجارب الحياة العامة والخاصة هي التي جعلت ثمرات تفكيره من هذا النوع الطريف .

وجبل أن تظهر سيوف النصارى ظافرة كانت حضارة المسلمين المادية وثقافتهم العقلية تتدهور من غير انقطاع ، وصارت أسبانيا ، مثل أفريقية ، داخلة تحت حكم البربر . ووصلت الحال إلى ساعة حرجة : فلما أن يبغى الإسلام في هذه البلاد ، ولما أن يزول منها . وأخذ الناس يتأهبون لمحاربة العدو ، بل لمحاربة بعضهم بعضاً ، ونظم أهل الطرق أنفسهم في كل ناحية للقيام بالرياضيات الصوفية ، وبين أهل هذه الطرق ، على الأقل ، نجاة القليل من الآراء الفلسفية . ولما وجه الإمبراطور فريديريك الثاني حوالى منتصف القرن الثالث عشر لليلادى عدة مسائل فلسفية لعلماء المسلمين في سبته ، انتدب عهد الواحد ، خليفة للوحدين ، ابن سبعين^(١) ، صاحب إحدى الطرق الصوفية للإجابة عنها . وقد فعل ذلك ؛ فأخذ ينقل في شيء من الزهو الثائى عن ضيق النظر ، آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين . ونستطيع أن نستشف من كلامه ذلك السر الصوفى ، وهو القول بأن الله هو حقيقة الأشياء كلها . ولكن الشيء الوحيد الذى نستطيع أن نستنبطه من أجوبة ابن سبعين هو أنه قرأ كتباً ، كان يظن أنها لم تخطر على بال الإمبراطور فريديريك .

٢ - حياة ابن خلدون :

ولم تزل للدنية الإسلامية في المغرب تسير على غير هدى ، تنهض حيناً وتنحط حيناً آخر ، في دويلات الطوائف ؛ ولكن قبل أن تندثر كل معالمها

(١) هو أبو عبد الحق بن إبراهيم الأشبيلي ، وهو فيلسوف صوفى ، ونوف بمكة عام ٦٦٨ هـ (١٢٦٩ م) ؛ أما إجابته على أسئلة الإمبراطور فريديريك فقد نشرت بالفرنسية في المجلة الآسيوية S. VII, t. 14 P. 341 .

ظهر الرجل الذي حاول أن يكتشف قوانين تكوّناتها ، مستقداً أنه بذلك يصحح الأساس لمرع فلسفي جديد ، هو فلسفة المجتمع أو فلسفة التاريخ^(١) ؛ ذلك الرجل المعجيب الجدير بالذكر هو ابن خلدون الذي وُلد في تونس عام ٧٣٢ هـ ، في أسرة من أشبيلية .

حصل ابن خلدون علومه في تونس ، ثم درس الفلسفة ، آخذاً بعضها عن أستاذ درسها في المشرق . وبعد أن درس كل العلوم المعروفة لهده ، اشتغل بخدمة الدولة حيناً ، وركب الأسفار حيناً آخر ؛ وكان في هذا كله رجلاً قوياً للملاحظة . وتقلد الحجابة^(٢) لكثير من الأمراء ، وسقّر لدى حكومات كثيرة في أسبانيا وأفريقية ، ومثّل في البلاط النصراني لبطرس القاسي^(٣) في أشبيلية ، وحضر

(١) ينوه فون كيرمر في كتابه : *Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte* : *der arabischen Reiche, Wien 1879 S. 3* يظهر هنا الفكر للعقل في عصر انحطاط عقل ، ويضعه على رأس مؤرخي العرق ، لا لكتابه التاريخ على أنه لم يسبق إليه حسب ، بل لأنه هي عناية خاصة بتاريخ الحضارة (*Kulturgeschichte*) ، فكان محترماً له ومؤسداً ؛ وهو بين طريقة ابن خلدون في فهم التاريخ لا باعتباره حراً لحوادث سياسية متعاقبة ، ولحياة الملوك ، بل باعتباره بياناً لتطور الشعوب العقل والمادي ، ويصير مؤرخاً للحضارة (*Kulturhistoriker*) ، ومؤرخاً مغلفاً (*Geschichtsphilosoph*) (س ٢١، ٢٣ ، ٢٦) ، ويصده نون فيرنديونك مؤرخاً للحضارة ، بل هو يطبق نظريته على الإمبراطورية الألمانية في العصر الحديث : *Von Wesendonk, Ein Kulturhistoriker vom 14. Jahrhundert* : *Erwin Rosenthal : Ibn Chalduns Gedanken über den Staat, ein Beitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre, München 1901.*

وحمل آراء الباحثين الأوربيين في ابن خلدون أنه مؤسس علم الاجتماع الحديث ، وأنه اقتصادي مبتكر ، ومنهم من يجعله فيلسوفاً اجتماعياً واقتصادياً ماباً .

(٢) كان منصب المايب يقبه منصب رئيس الوزراء ، وكان الوسطة بين الملك والرمية .

(٣) اقلر كتاب « ابن خلدون » للأستاذ محمد عبد الله منان س ٣٩ .

(٢٦ — فلسفة)

أيضاً في بلاط تيسورلثك^(١) في دمشق ؛ فلما مات ابن خلدون في القاهرة عام ١٤٠٦ م ، كان قد حصل كثيراً من التجارب المتعلقة بأمور الدنيا .

ولم يكن ابن خلدون ثابتاً على مبادئه ثابتاً يستحق الإكبار ؛ ونستطيع ، مع هذا ، أن نتجاوز عن شيء من الزهو وقلة التخصص وغير ذلك لهذا الرجل القدي عاش للعلم دون غيره من أهل زمانه .

٣ — الفلسفة وتجربة الحياة :

لم يقنع ابن خلدون بالفلسفة المتوارثة ، كما وصلت إلى علمه ؛ وكان رأيه في العالم لا ينصب في قولها الثابتة المقررة . ولو أنه كان أكثر تهيؤاً للأبحاث النظرية ونشاطاً لها ، لأنشأ مذهباً لفظياً (Nominalismus)^(٢) .

يزعم الفلاسفة أنهم يعرفون كل شيء ؛ أما ابن خلدون فكان يرى أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلنا الإحاطة به ، وأنه يوجد من الكائنات والأشياء أكثر مما لا نهاية له مما نستطيع أن ندرك ، ويخاف ما لا تعلمون^(٣) . وهو يقرر أن الأكسيمة المنطقية لا تتفق في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة ، لأن معرفة هذه لا تتسنى إلا بالملاحظة^(٤) ؛ أما ما يزعمه البعض من إمكان الوصول إلى الحقيقة

(١) نفس المصدر ص ٨٧ .

(٢) يدل منهج ابن خلدون على أنه حتى التزمة (مقدمة ص ٥٣٦ ، ٩٥٣) ؛ ولو أنه سار في هذه التزمة لانتفى إلى أن الماتى العقلية ما هي إلا ألقاظ ، وهو مذهب الإسميين أو النطليين . ولكن بسبب التوفيق بين هذا وبين ما لابن خلدون من نزعة صوفية ومن اعتماد على الفطرة العقلية حتى أنه يوصي أحياناً بترك الصناعة للمنطقية كما سيأتي .

(٣) مقدمة ص ٥٠٣ — ٥٠٤ ، ٥١٢ ، ٥١٥ .

(٤) يقول ابن خلدون إن الأكسيمة المنطقية أحكام ذهنية ، والوجودات الخارجية متشعبة ؛ فالنطاق بينها غير يقيني لأن المادة قد تحول دونه ، « اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك ، فدلله شهوده لا تلك البراهين [المنطقية] » (مقدمة ص ٥١٧) .

بمجرد استمال قوانين المنطق فإنه وهمٌ كاذب . ولذلك يجب على العالم أن يتفكر فيما تؤديه إليه التجربة الحسية ؛ ويجب ألا يكتفى بتجاربه الفردية ، بل يتحتم عليه أن يأخذ بمجموع تجارب الإنسانية التي انتهت إليه ، ويعنى بتصحيحها .

والنفس بقطرتها خلوة من المعرفة ، ولكنها بقطرتها قادرة على التفكير فيما يقع للحواس ، وعلى التصرف فيه . وكثيراً ما يفتأ الحدُّ الأوسط الصحيح من هذا التفكير ، كأنه إلهام^(١) ؛ وبهذا الحد يمكننا تصحيح المعلومات التي اكتسبناها متبئين في تصحيحها قوانين المنطق الصوري . والمنطق لا يولد المعرفة ، بل هو يصف الطريق الذي نسلكه في تفكيرنا ويبين كيف نصل إلى المعرفة ؛ وله من الفضل بقدر ما نحفظنا من الزلل ، وما يشهد من أذهاننا ، ويبحثنا على الدقة في التفكير . فهو علم مساعد ينبغي أن يشتغل بتمله لقناته فريق من الأكفاء يُندَبون لذلك ؛ ولكن ليس له ذلك الشأن الأساسي الذي يحمله له الفلاسفة . ويستطيع لحول النظر أن يستغنوا عن الصناعة المنطقية في جميع فروع العلم^(٢) .

(١) مقدمة ص ٦١٣ — ٦١٤ .

(٢) يقول ابن خلدون إن عقل الإنسان طيبة فطرها الله ، وفيها مبدأ لم لم يكن حاصلًا ، بأن تصور طرق المطلوب ، « فيلوح لها الوسط الذي يجمع بينها أسرع من لمح البصر » ؛ والصواب عنده ذاتي لها ، والخطأ عارض ؛ وصناعة المنطق هي كيفية فعل هذه الطيبة الفكرية ، تصفه لتعرف سعادته من خطئه ، ولهذا يستغنى عنها لحول النظر « مع صدق النية والتمسك لرحمة الله » ، إذا سلكوا بالطبيعة الفكرية على سعادتها ؛ وابن خلدون يوحى . التسلّم إذا ارتبك فيما تعنيه صناعة المنطق دون الفكر الطبيعي من حجب ، أن يدركها جلة ، وأن يخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي ، مستخرجاً للفتح من الله ، فيحصل الإمام الوسط الذي هو من مقتضيات الفكر . نرى من خلال هذا نزعة صوفية أحسب أنها هي التي دافع عنها ابن خلدون ضد الفلسفة ، حتى ترك النفس ليحصل لها إدراكها الذاتي ، وهو يفصح هنا عن وثبة من وثبات الصوفية إلى الحقيقة لتثال من طريق التأمل لا من طريق الاستدلال ؛

وابن خلدون مفكر متزن التفكير ؛ هو بحارب الكيمياء وصناعة النجوم
بالأداة العقلية^(١) . وهو كثيراً ما يمارض النزعة الصوفية العقلية عند الفلاسفة^(٢)
بمبادئ الدين البسيطة ؛ وقد يكون ذلك عن انتفاع شخصي ، وربما يكون
لاعتبارات سياسية . ولكن الدين لا يؤثر في آرائه العلمية ، أكثر مما يؤثر فيها
مذهب أرسطو المصطبغ بالأفلاطونية الجديدة . وقد أثرت في تكوين آرائه أكبر
تأثير جمهورية أفلاطون ، والفلسفة الفيثاغورية الأفلاطونية — ولكنه لم
يتأثر بما تفرع عن هذه من محاولات لكشف الأسرار — وكذلك تواريخ
أسلافه من أهل الشرق ، ولا سيما المسعودي .

٤ — فلسفة التاريخ ، الترخيم التاريخي :

اتهم فيلسوفنا يزعم أنه يؤسس فرعاً فلسفياً جديداً لم يخطر قط على قلب
أرسطو^(٣) . والفلسفة ، كما يقول الفلاسفة هي علم الوجود من حيث صدوره
عن الله ؛ ولكن ما يقولونه عن عالم العقل العلوي ، وعن القنات الإلهية لا يتفق
مع ذلك ؛ وم يقولون في هذا الصدد أقوالاً لا يمكنهم للبرهان عليها^(٤) .

== واستعمال عبارات : فتح ، وإشراق بمرضى لرحمة الله ، أليس يدل على العلم الذي أتى يقول
به الصوفية ؟ والعجب أن هذا الفكر مع قوله بأن الحواس أصل كل إدراك ومع صلة أبحاثه
بالحياة الواقعية ينزع هذه النزعة الصوفية ، ويريد أن يطلق الحدس من قيوده ليترك الحق
مباشرة من غير طرق للنطق التي قد تحدث شقياً وارثاً كما يجب الحقيقة . (مقدمة ص ٣١٣) .

(١) يقد ابن خلدون لإبطال كل منها فصلاً في المقدمة .

(٢) انظر فصل إبطال الفلسفة ونسبها منتطها .

(٣) المقدمة ص ٤٢ — ٤٣ .

(٤) المقدمة ، فصل إبطال الفلسفة ص ٩٣ .

ومعرفتنا بهذا العالم الذى نعيش فيه أوثق من معرفتنا بما يقولون . ونستطيع بالملاحظة وبما نشاهده فى نفوسنا أن نعرف عنه ما هو أقرب إلى اليقين . فى هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن برهانها ، ويمكن كشف عللها ؛ وبمقدار ما نعيب من النجاح فى هذه المهمة الأخيرة ، فى البحث التاريخى — أعنى بمقدار ما نستطيع من ردّ الوقائع التاريخية إلى أسبابها ، ومن كشف قوانينها — يكون التاريخ أهلاً لأن نسميه علماً حقيقياً وجزءاً من الفلسفة^(١) .

وإذن تبرز عند ابن خلدون بوضوح فكرة أن التاريخ علم مستقل لا شأن له بحسب الاستطلاع ، ولا بالنظائر والزهر ، ولا بالمنفعة العامة ، ولا بما يحاوله البعض من الانتفاع به فى الإقناع ، أو ما أشبه ذلك^(٢) . ورغم خدمة التاريخ لأغراض الحياة العليا ، فينبغى ألا يُعنى بشيء سوى تقرير الحوادث ، والعمل على كشف ما بينها من اقتران الشيء بسببه على أساس النقد البرىء من التشجيع والهوى . وأكبر القواعد فى منهج البحث التاريخى هى أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول^(٣) — أعنى أن الوقائع المتشابهة لا بد أن تنشأ عن ظروف متشابهة ، أو أنه فى ظروف الحضارة المتشابهة تحدث وقائع متشابهة . وإذا سلطنا برهان الرأى القائل بأن طبيعة الناس والجماعات لا تتغير بمرور الزمان ، أو أنها لا تتغير تنميراً كبيراً ، فإن معرفة الحاضر معرفة حيّة صحيحة هى خير ما يعين فى الحكم على الماضى ، وذلك أننا إذا عرفنا

(١) المقدمة ص ٢ — ٣ .

(٢) يميز ابن خلدون بين موضوع علمه وموضوع علم الخطابة ، بما قصد إليه من استئالة الجمهور إلى رأى أو صدمته ، ويميزه عن علم السياسة بما يقصد إليه من سياسة المدينة والنزول (مقدمة ص ٤٢) .

(٣) النظر المقدمة ص ١٠٧ .

شيئاً قريباً منا معرفة تامة استطاعنا الحكم على الحوادث الماضية التي لم تتكامل لنا معرفتها حكماً استنباطياً ؛ بل إن ذلك لم يكن من إرسال نظرة على أمور المستقبل . فيجب علينا دائماً أن نقيس ما يصل إلينا من أخبار الماضي بمقياس الحاضر ؛ فإذا روى لنا التاريخ شيئاً مما يستحيل وقوعه في الحاضر فلنا أن نشك في صحته ^(١) ، لأن الماضي أشبه بالحاضر من الماء بالماء ^(٢) .

وقد نستطيع استخلاص هذا بالإجمال من مذهب ابن رشد ؛ أما عند ابن خلدون فهو أصل يستند منه في البحث ، وهو إنما يكون صحيحاً في الجملة ؛ أما عند التطبيق على الجزئيات ، فهو خاضع لقيود كثيرة ، إذ لا بد من تأييده بالوقائع .

(١) يكرر ابن خلدون أن « لعمري طابع في أحواله ترجع إليها الأخبار ، ومحمل عليها الروايات » ، ويوصي بتحكم أصول المادة وطابع الأشياء ؛ وفانونه في تمييز الحق من الباطل في الأخبار يوجه لا مدخل للشك فيه هو الإمكان ، والاستحالة ، والقياس على ما يلحق المجتمع البشري يقتضى طبعه . وقراءتين للبحث التاريخي عند ابن خلدون ، كما أظهرهما الأستاذ الدكتور طه حسين في كتابه : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » : « هي قانون السببية ، وهو يقوم على ما ذهب إليه ابن خلدون من اقتران الأشياء بأسبابها ، ومقارنة الماضي بالحاضر تطبيقاً لقانون التشابه » ، وقياس الأخبار على أصول العادة وطبيعة العمران يطبق قانون الإمكان والاستحالة ؛ على أن ابن خلدون يشير إلى أن « من الغلط الحق القبول من تبدل الأحوال في الأمم بتبدل الأعصار » ، لأن أحوال الأمم متغيرة ، ومن هذا نستطيع أن نضيف إلى القوانين السابقة قانون التطور ؛ وابن خلدون لا يطبق منهجه القدي على جميع الأخبار ، فقد انقبه إلى ناحية خارجية من ميدان منهجه ، وهي الأخبار الشرعية التي يعتمد فيها على الجرح والتعديل والتمسك بالرواية بالمعنى والضبط . ومنهج ابن خلدون في جملة نافع في استبعاد الأخبار الكاذبة ، إذا كانت بما تأباه طبيعة الأشياء ؛ ولكن هل كل ما تسمح به طبيعة العمران يقع بالفعل ؟ لا بد هنا من أمر آخر (مقدمة ص ٣ - ٤ ، ٣١ ، ٤١) .

(٢) مقدمة ص ٩ ، ١٠ .

٥ - موضوع علم التاريخ :

والآن فاجه موضوع علم التاريخ ، باعتباره فرعاً من فروع الفلسفة ؟ يجب ابن خلدون بأن موضوعه الحياة الاجتماعية ، وكل ما يمرض فيها من حضارة مادية وعقلية^(١) ؛ فالتاريخ يبين أعمال الناس ، وكيفية تحصيلهم لأنواتهم ، وسبب تنازعهم وإنشائهم جماعات تخضع لحكام متفرقين ، وكيف يمدون في حياة التحضر والاستقرار فراغاً لممارسة الصنائع والعلوم الرفيعة ؛ هو يبين كيف تزدهر الحضارة الرفيعة قليلاً قليلاً عن مبادئ بسيطة ، وكيف يأتي عليها وقت الزوال .

ويرى ابن خلدون أن الجماعة تتقلب في صور مختلفة ، بعضها بعد بعض ، وهي : حالة البداوة والتنقل ، ثم الأسرة الحاكمة أو القبيلة ، ثم الدولة المتحضرة المستقرة في مدينة^(٢) . وأول مسألة لها أهميتها هي مسألة تحصيل القوت ؛ والأفراد والشعوب تختلف بحسب اختلاف حالتهم الاقتصادية^(٣) (بدواً متقلبين كانوا ، أم رعاة مستقرين يقومون على تربية الأنعام ، أم كانوا زُرّاعاً) . والفقر يؤدي بالناس إلى النهب والحرب ، وإلى الانضواء تحت لواء رئيس يفودهم ، فتنشأ القبيلة ، وتؤسس لنفسها مدينة . وهنا يؤدي التعاون وتقسيم العمل إلى حياة الرخاء ؛ ولكن هذا الرخاء يولد الدعة غير الطبيعية والانتهاش في الشهوات ؛ فالعمل ينشأ الرخاء في أول الأمر ، ولكن بعد أن يصل الناس إلى أعلى درجة

(١) مقدمة ص ٣٨ ، ٤٢ .

(٢) يذكر المؤلف كلمة : Stadstaat ، وهي المدينة التي تكون دولة ، كما كان الحال في المدن اليونانية القديمة ، ولكن هذا بعيد عن رأى ابن خلدون .

(٣) عند ابن خلدون أن اختلاف الأمم « إنما هو باختلاف نحلهم في العاش » ، وهو يبين أثر وجوه الكسب في حياة كل جيل (مقدمة ص ١٣٤) .

في التضرع ، يترفعون عن العمل ، ويتخذون من يعمل لهم ، وكثيراً ما يكون هذا العمل دون عوض ، لأن جاة أصحاب الجاه ، وتعلق من تحتهم إلام ، ودفع أهل الجاه الضر عنهم ، كل هذا يفيد الرخاء واليسار^(١) .

ولكن الإنسان ، في هذه الحال ، يتكسل على غيره . وتزداد الحاجات ازدياداً مطرداً ، فتشند وطأة الكوس ، ويمم الفقر الأغنياء للسرفين ودافى الكوس جيباً ؛ وتؤدي هذه الحالة الشاذة إلى الأسراض والبؤس^(٢) . ويزيد الترف فيفقد الناس بأنفسهم الحربي القديم ، ويعجزون عن الدفاع عن أنفسهم ؛ ثم يفسد الدين في نفوسهم ، وتنكسر سورة العصبية وتتحل عررة الدين ، بعد أن كان الدين والعصبية من قبل أقوى عاملين تم بهما اتحاد الجماعة ، بإرادة الحاكم ، وبما يؤلف بين أفرادها من حاجات ؛ ثم يصير كل شيء في داخل الدولة في حالة انقراض وتحلل .

وعند ذلك تظهر من جديد قبيلة قوية تأتي من الصحراء ، أو يظهر شعب لم يبلغ منه الترف ذلك المبلغ ، شعب فيه عصبية القوية ، فيفتض على المدينة

(١) يعتقد ابن خلدون في مقدمته فصلاً في أن الجاه مفيد للعال ، وآخر في أن السادة والكسب يحصلان غالباً لأهل الخسوع والتملق ؛ والجاه منته « هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيما تحت أيديهم من أبناء جلسهم بالإذن والنخ والقساط بالتهر ، ليحصلهم على دفع مضارم ، وجلب منافسهم ، والناس يتزلفون لمصاحب الجاه بأعمالهم وأموالهم فيستفيد كسبا وثروة لأقرب وقت ؛ ولما كان صاحب الجاه ياذل الجماعة « بيد عالية وعزة » احتاج مطالبه إلى التملق والخسوع ، ولذلك يصير المتخلفون بالترف والشم إلى الفقر ، وينزل كثير من الملكية ، ويرفع كثير من السقاة ، ولا يزال الترف يبعد بأهله من السلطان ، ويجلب لهم مقته ، ولا يزال التملق يدنو بأهله منه حتى تنقرض الدولة ، وهو أمر طبيعي .

(٢) لا يتكلم ابن خلدون إلا من الأغنياء الذين يصيبهم الفقر ، ولا يتكلم عن الطبقة العاملة ويؤسهم ، كما تشاهده في المدن الكبرى ، وذلك لأن ابن خلدون عاش في القالب في مدن صغيرة ، وكان مجيب بالفاخرة من مجده إلى أن رآها في أواخر عمره (المؤلف) .

التي أنكمها الترف ، وينشئ دولة جديدة نستحوذ على الثروة المادية
والعقلية المتقدمة .

وشأن الدول والجماعات الكبرى هو شأن البيوت : ينتهي تاريخها فيما بين
ثلاثة أجيال وستة ؛ فالجيل الأول يبنى ويؤسس ؛ والثاني يحافظ على ما بناه
الأول ؛ وربما فعل ذلك الثالث والرابع والخامس ؛ أما الأخير فإنه يهدم ؛ وعلى
هذا المدار تجري اللدنيات كلها^(١) .

٦ - خصائص مذهب ابن خلدون^(٢) :

ويرى أوجست مولر (August Müller) أن مذهب ابن خلدون ينطبق
على تاريخ أسبانيا وغرب أفريقيا وصقلية فيما بين القرنين الحادى عشر
والخامس عشر من الميلاد ، لأن ابن خلدون أخذ مذهبه من استقراء تاريخ هذه
البلاد^(٣) : لا ريب أن كتاب ابن خلدون في التاريخ هو جمع من الكتب التي
ألفت من قبل ، وهو كثيراً ما يخطئ في التفاصيل ، حينما ينقد ما ينتهي إليه من
أخبار ، مستملاً في تقدمها نظريته ؛ ولكن يوجد في المقدمة الفلسفية التي كتبها
لتاريخه كثير من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة ؛ وهي في مجملها عمل
عظيم مدهش^(٤) .

(١) مقدمة ص ١٥٧ ، ١٨٧ .

(٢) ألفت الأستاذ الدكتور طه حسين ، والأستاذ محمد عبد الله عنان في كتابيهما في بيان
مكاتب ابن خلدون ونظرياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، ومكانه في الأبحاث الأوروبية .

(٣) يرى ابن خلدون بهذا في المقدمة ص ٣٦ ، ٥ .

(٤) هي الكتاب الأول من كتاب كبير لابن خلدون في التاريخ اسمه : « كتاب البر
وديون البتداء والخير في أخبار ملوك العرب والجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوي
السلطان الأكبر » .

على أن الأوائل لم يوفوا للشككة التاريخية حقها من العرس المميّز ؛ فلقد أوردنا مؤلفات تاريخية ضخمة جديدة يمكن بين الآثار الفنية ؛ لكنهم لم يوردوا التاريخ علماً من العلوم يقوم على أساس فلسفي . فمثلاً كانوا يعلّون عدم بلوغ الإنسانية منذ زمان بعيد درجة أعلى مما بلغته في المدنية ، مع وجودها منذ الأزل ، بالاستناد إلى حوادث أولية ، كالزلازل ، والطوفان ونحوها . ومن جهة أخرى كانت الفلسفة النصرانية تعتبر التاريخ بما فيه من تطور تحققاً أو تمهيداً لملئكة الله على الأرض . ثم جاء ابن خلدون ، فكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنساني وبين رلله القرية ، مع حسن الإدراك لمسائل البحث ، وتقريرها مؤيدةً بالأدلة المقتعة ، فهو ينظر في أحوال الجنس والهواء ووجوه الكسب ونحوها ، ويعرضها مع بيان تأثيرها في التكوين الجسدي والعقلي في الفرد وفي المجتمع^(١) . وهو يرى أن المدنية والعمران البشري قوانين ثابتة يسير عليهما كل منهما في تطوره . وهو أبدأ يتلصص الملل الطبيعية بأقصى ما يستطيعه من كمال ؛ ويستقد أن سلسلة الأسباب والمسببات لا بد أن تنتهي إلى حلة أولى ، ولا يمكن أن يذهب التسلسل إلى غير نهاية ، ولذلك نصل إلى إثبات وجود الله^(٢) . وهذه النتيجة معناها ، كما يقول ابن خلدون أننا لا قدرة لنا على معرفة جميع الأشياء ووجه تأثيرها ؛ ففي هذا اعتراف منا بجهلنا ؛ وشعور الإنسان بجهله ضرب من المعرفة . ولكن يجب على الإنسان أن يسعى في طلب العلم ما أمكنه السعي ؛ وابن خلدون ، إذ يهد السبيل لعلم جديد ، لا يشير إلا لمسائله

(١) في المقدمة فصول مستوفاة في هذه المسائل ، وليرجع القارئ أيضاً إلى كتاب الأستاذ فون كيرمر المتقدم ذكره ص ١١ - ١٦ .

(٢) انظر مقدمة ص ٥٠٢ .

الكبرى ولا ينوء بموضوعه ومهجه إلا بالإجمال وهو يرجو أن يأتي من
بَعْدَه ، فيواصلوا أبحاثه ، ويُظهروا مسائل جديدة معتمدين على الفكر الصحيح
والعلم المبين ^(١) .

(١) انظر ختام المقدمة .

وإذا كنا بصدد تاريخ الفلسفة ، ليس يحسن أن نحضي من غير أن نبين رأى ابن خلدون
في الفلسفة التي انتهت إليه ، ثم نبين نظريته التي أجكرها في المصيبة ، وفي أطوار الدولة منذ
أول قيامها إلى سقوطها ، ونذكر الأسس للعنوة التي تقوم عليها الدولة .

يقدم ابن خلدون فصلاً في مقدمته لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها ، فيقدم لذلك بالتحريف
بالفلسفة ومنهجهم للنطق في تعريف الكون ، وترقيهم من معرفة الجسم إلى النفس إلى العقل ،
وقياسهم العالم السماوي على الأرضي ، زاعمين (مقدمة ص ٥٩١) : « أن السادة في إدراك
الوجود على هذا النحو من الفضاء ، مع تهذيب النفس وتخليها بالفضائل ، وأن ذلك يمكن
للإنسان ، ولو لم يرد شرع ، لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأعمال يقتضي عقله ونظره وميله
إلى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته ... وأن الجهل بذلك هو الشقاء المرمدي ، وهذا
هندم هو معنى النجم والمذابح في الآخرة ، إلى خبط لهم فيه تقاسيل » ، وهو يحضي في إبطال
مذهب الفلاسفة على أساس منطقي متين : فأما من العلم الطبيعي فهو بين لصور منهجهم للنطق
فيه ، وأن أحكام للنطق لا تطابق العالم الخارجي لأنها كلية ، وهو متشخص ، « ولعل في
الواد ما يمنع من مطابقة الحقى الكلى للخارجى الشخصى » ؛ وينتهى (ص ٥٩٣) إلى أنهم
لا يصلون بمنهجهم في العلم الطبيعي إلى يقين (انظر ص ٤٠٢ — ٤٠٣ مما تقدم) . ويؤكد
ابن خلدون في إبطاله العلم الإلهي أو علم ما بعد الطبيعة يقطع بعدم إمكان هذا العلم على نحو ما فعله
الفلاسفة المحدثون مثل كونت Comte وكانت Kant ، فهو يقول إن العلم الإلهي موضوعه
الروحانيات ، « ومن ليست مدركة لنا فلا يتأتى لنا برهان عليها (انظر ص ٤٠٧ — ٤٠٤
مما تقدم) ، ثم يؤيد ما يذهب إليه ، من أن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين ، بما وصله من
أفلاطون في هذا المعنى ... حتى إذا وصل ابن خلدون إلى إبطال ما يزعمه الفلاسفة من أن السعادة
في إدراك للوجودات على ما هي عليه ، وأن الشقاء في الجهل بها ، فرّق بين إدراك للنفس من
طريق آلات الجسم ، وإدراك لها من ذاتها ، وانتهى إلى أن سعادة الفلاسفة من السادة التي
نتج من الإدراك الأول ، لأن البراهين والأدلة من جهة الإدراك الجسمانية ، وهذه بالقوى المماثلة
من الخيال والفكر واقدر . وبعد أن يسخر من الماكفين على كتب الشفاء والإشارات =

وقد سارت آمال ابن خلدون في طريق التحقيق ؛ ولكنها لم تتحقق على

== والنجاة وغيرها ، يتوحدون من براعينا ويستكثرون بذلك من الحبب والمواضع دون الحقيقة ، يقول إن سادة النفس الناشئة من إدراكها من ذاتها أعظم وأشد . - وجعلنا متاعا فلسوفنا على الصوفية ، ونزعتنا إلى نصرتها على الفلسفة العقلية ؛ ومعمل الصوفية على إimate القوى الجسدية حتى الفكر من المبالغ ، ليحصل لها إدراكها القوي من ذاتها . ثم بين ابن خلدون أن السعادة التي وعد بها القارع ليست هي هذه السعادة التي يقول بها الفلاسفة ، والتي هي نتيجة لمعرفة النفس أشياء يتجهج بها في هذه الحياة كما يتجهج الصبي بمعاركه الحسية في أول نشوة .

ولعل هذه الحملة للنطية التي وجهها ابن خلدون للفلسفة آخر ضربة مضربت بها الفلسفة بعد حملة الفزالي عليها قبل ذلك بثلاثة قرون .

نظرية العصبية : وقد اشكر ابن خلدون نظرية جديدة في تكوين الدول وأعمالها ، وأيدما

بما شاهده من أحوال الأمم ، وهي نظرية العصبية (Gemeinsinn, Zusammengehörigkeit)

معنى العصبية : والعصبية كما نستطيع فهمها من مقدمة ابن خلدون (ص ١٤٣)

هي نرة الإنسان على من ينسب إليه بوجه من وجوه النسب أن يناله ضم أو تصيبه ملكة ... وقد يكون أساس هذا الشعور الانتماء بالنسب ، وما يقترب عليه من رحم ، أو الجيرة أو الخلف والولاء ؛ والباعث عليه هو التضاضة التي يجدها الإنسان في نفسه من وقوع الظلم أو الضيم عن ينتمي إليه بوجه من الوجوه ؛ وهذه النرة تكون واسعة ، أساسها النسب العام في القبيل بأسره . وتضيق حتى تقتصر على بني العم أو الإخوة ، وهي في الحالة الثانية أشد اقرب النمة (ص ١٤٦) .

العصبية وقوة الدفاع : ولما كان الباعث على العصبية هو النرة على من ينسب للإنسان

والتضاضة من وقوع الضيم به ، فقد جعلها ابن خلدون أساس قوة الدفاع في المجتمع فيقول : « ولا يمدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل لسب واحد . إذ نرة كل أحد على تسبه وعصبية أم » (ص ١٤٧) . فالعصبية أساس التضاضة والشوكة . أما المتفردون في الانساب فقل أن تصيب أحدهم نرة على صاحبه ، ولما كانت سكنى القفار تعرض أصحابها للهجوم فلا يقوى على سكنها إلا أهل العصبية ، ويرى ابن خلدون في تبه بني إسرائيل لما دعام موسى =

أيدي المسلمين . وكأ أنه لم يسبق إلى ابتكار موضوعه ، فكذلك لم يجد من

== إلى القتال فتمدوا ، دليلا على ضعف عصبيتهم ، فلم يستطيعوا الحرب وهو يرى حكمة الحية في
أناهم أربعين سنة لينشأ جيل قوى العصية .

العصية والرياسة : ولما كانت العصية أساس القوة والشوكة فهي أساس التغلب ،
والتغلب أساس الرياسة ، فالرياسة لا تزال لأهل العصية القوة حتى يظلم عليها غالب ،
وكأ أن الزئج لا يظهر فيه إلا خاصة النصر الغالب ، فالرياسة لأهل العصية الغالبة ، ورياسة
أهل العصية لا تكون في غير اسمهم . والبيت والشرف والمحب تكون بالحقيقة لأهل العصية
لوجود النسب بينهم وتكون لغيرهم بالمجاز .

العصية والملك : يقول ابن خلدون (مقدمة ١٥٤ ، ٢٠٥ — ٢٠٦) ، إن الناس

لا يستقيم أمورهم فوضى ، فلا بد من الحاكم ليزع بعضهم عن بعض ، ولا يتم الأمر للحاكم
إلا بالتغلب بالقهر ، والتغلب أساسه العصية فالملك غاية العصية ، ويقول فيلسوفنا (س ١٥٥)
إن الملك أمر زائد على الرياسة ، لأن الرياسة سؤدد ، وصاحبها متبوع ، وليس له على تابعيه
قهر . أما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر ، وصاحب العصية يطع للرياسة ، فإذا بلغها
طبع في التغلب والقهر ، أي إلى الملك ، والعصية تسمى التغلب على عصيات القبيل ، ثم تطمح
في التغلب على عصيات أخرى بعيدة ، ولا تزال تطمح وتغلب حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة ،
فإن أدركت الدولة في هيبتها استولت على الأمر من يدها ، وإن لم تكن الدولة في هيبتها ،
بل كانت محتاجة إلى الاستظهار بأهل العصيات ، انتظمتها الدولة في أولياتها ، وذلك ملك
دون الملك المستبد ، فالملك هو غاية العصية . وإذا بلغت العصية غايتها حصل للقبيل الملك ،
لما بالاستبداد أو بغيره على حسب ما يسعه الوقت ، وإن طاقها عن بلوغ الغاية عوائق وقت
في مقامها إلى أن يقضى الله فيها أمره ، ومن عوائق الملك (س ١٥٦) الانشغال في التعميم بعد
تغلب لم يكمل ، ومنها مذلة القبيل وإقياده لغيره ، فهو مما يكسر سورة العصية ، ومنها الغارم
والضرائب ، وهي شيم تأباه النفس ، فإن قبلته فهو دليل على ضعف العصية .

وما دامت العصية في أمة فإن خرج للملك من شعب منها لاقحامه في الترف فلا بد من
هودته إلى شعب آخر ، وهكذا حتى تنكسر سورة العصية فيها أو يفتق سائر عشايرها .

غير أن ابن خلدون يقول إن الملك إذا ملأ ، وإذا اضطرت الدولة ، واستلانت لها الأعنة
واستقرت الرياسة في أهل النصاب المخصوص بالملك ، ورسيخ في نفوس الناس دين الاتقياد لهم ،
فقد تستنى الدولة عن العصية ، وهنا تستظهر الدولة بالموال الناشئين في ظل العصية ==

يختلفه في أبحاثه . ومع هذا فقد كان لكتابه أثر عظيم بين علماء الشرق ، وكثير من ساسة المسلمين الذين قضوا على آمال كثيرين من ملوك أوروبا وساستها منذ القرن الخامس عشر كانوا ممن قرأ ابن خلدون وخرج في كتبه .

== (ص ١٧١) ، كما فسدت عصية العرب لهدد المعتصم ، فاستظهروا بالموالى من الترك والعرب والديلم وغيرهم . وإذن فالمصيبة قيام الدولة ، وحفظ قوتها ، وحمايتها .

المصيبة والدين : يرى ابن خلدون أن الدعوة الدينية ، شأنها شأن الله وشأن كل أمر تحمل عليه الكافة ، من غير عصية لا تم ، والأنبياء مع أنهم مؤيدون بالحواري لا بد لهم من المصيبة . وفي الحديث : « ما بحث الله نبياً إلا في منعة من قومه » . وكذلك تزيد الدعوة الدينية الدولة قوة على قوة مصيبتها ، لأن الدين يقضى على التنافس والتعاسد ويوحد الوجهة .

الأسس المنعوية للدولة : ولعلنا مما تقدم نستطيع أن نبين رأى ابن خلدون في القوى المنعوية للدولة ؟ ونقول فون كريم إن ابن خلدون يجعل القوى الأدبية في الدولة شأنًا لا يقل عن القوى للادية ؟ والقوى الأدبية هي : المصيبة والدين ، فالمصيبة تحفظ تماسك أفراد المجتمع ، وهي التي تقرر قوة الدولة وبقائها ؛ وعلى المصيبة في الأهمية الدين ، وذلك أن الدولة تؤسس بالفتح . ولكن كثرة القبائل ذات المصيبة تمنع استحكام دولة فيها لكثرة الأهواء ، ولأن كل مصيبة تكون منة لأصحابها ، والغلب إذا انصرفت إلى الدنيا حصل التنافس والخلاف (ص ١٧٣) ، وإذا انصرفت إلى الحق اتحدت وجهتها فقل الخلاف ، فالقوة العامة الاستيلاء المنظمة لله أسلمها الدين ، إما من نبوة أو دعوة حق ، لأن الدين يوحد الشعور ويقضى على التعاسد بين المصيبات .

ونستطيع أن نلقى نظرة إجمالية على مذهب ابن خلدون فنلاحظ للملاحظات الآتية على مثال ما فعله الأستاذ فون كريم :

تنشأ الجماعة بدافع فريزة الاجتماع التي فطر عليها الإنسان . فتنشأ الأسرة والقبيلة ، ثم تنشأ القبيلة . وتنشأ الرياسة والملك ، وتنقل القبيلة من حياة الظلم إلى حياة الإنعاش ، أي تنشأ مدينة ؟ ثم تأخذ بالتفرد الذى يصحب حياة الحضارة ، ولا يزال الترف يفت في عضدها حتى يفتنها . فالحضارة نهاية تعاور للدين . والملك وما يصحبه من أفراد يالحجد والجحد ==

== لا خوف للتافسين ، وما يذهب اليه من ترف ومن فراغ لتحصيل ثمرات للكل ، مما تنزع إليه طماع البشر ، ولما يحصل فيه من ركون الناس إلى الفضة والراحة ، وما يمرض في ذلك من فساد الأخلاق ومسايرة الشهوات ، وذهاب خلق البسالة والشجاعة ، كل هذا يوهن عزيم القوة حتى يأتي شيب فتى فيستول عليها ؛ فالمضارة غاية السران ، وهي ، وؤدة بفساده .

ونستطيع أن نلاحظ أيضاً من مذهب ابن خلدون أن الدول زماناً محدوداً لا تتمدد ، إلا لمرض كفة الطالب والهاجم ؛ ولما مكان محدود لا تتجاوزه . وتجد في تحليل ابن خلدون لأخلاق اليهود ، وأثر حياة البداوة في هموسهم ، وفي تحليله لحياة الحضارة وتأثيرها في أخلاق الناس وهموسهم ، موضوعاً شيقاً ؛ ولم يحسن لو نحاول تطبيق مذهب ابن خلدون على مصرة الحديث .

٢ - العرب والفلسفة النصرانية في العصور الوسطى

١ - المرقف السياسى ، اليهود :

الغنيمة المنتصر ؛ وفي الحروب التي قامت في أسبانيا بين النصراني والمسلمين ، كثيراً ما خلب لبّ النصراني جمالُ غنائم البربر ؛ وكم من فارس نصراني قضى « أيام العبودية التسعة » مع حشاه بربرية . ولكن الفانحين إلى جانب تأثرهم بالغريبات المادية والذات الحسية تأثروا بسحر الثقافة العقلية ، وبدأ علمُ العرب عروساً خلاصة في نظر كثير من المتعطشين للمعرفة .

وظهر اليهود بنوع خاص وسطاء في هذا الأمر ؛ وكانوا قد اشتهروا من قبل في كل مراحل الحضارة العقلية عند المسلمين ، وكان كثير منهم يكتبون باللغة العربية ، وترجم آخرون كتب العرب إلى اللغة العبرية ، ورجع الفضل في بقاء الكثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين إلى هذه الترجمة .

وقد بلغت فلسفة اليهود ذروة نموها مُمثلة في شخص ابن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤ م) الذي حاول أن يوفق بين مذهب أرسطو وبين العهد القديم ، وذلك تحت تأثير الفارابي وابن سينا في الغالب ؛ وكان أحياناً يستخرج النظريات الفلسفية بالاستنباط من نصوص الوحي ، وأحياناً أخرى يجعل فلسفة أرسطو مقصورة على ما يتعلق بهذه الأرض ؛ أما ما وراء ذلك فينبئ أن يُؤخذ من الكفاب المنزل .

وأخذ اليهود يحفظ من معالجة العلوم في الدول الإسلامية أيام ازدهارها ؛ وقد غنموا بالتسامح من جانب المسلمين ، بل نالوا الخطوة عندهم ولكن

مكاثم تبدلت بعد انهيار تلك الدول وتدهو الحضارة . وأخذ العامة للتمصبون يطاردونهم ، قفروا لاجئين إلى البلاد النصرانية ، ولا سيما فرنسا الجنوبية ليؤدوا رسالتهم في نشر الثقافة .

٢ — بالرمو و طليطلة :

التقى العالم النصراني بالعالم الإسلامي في قطعتين : إيطاليا الجنوبية وإسبانيا ؛ فكانت علوم العرب تُدرس بثخف في قصر الإمبراطور فريديريك الثاني (Friedrich II) ، في بالرمو ، وبذلك جُعِلت في متناول اللاتينيين . وقد أهدى الإمبراطور وابنه مانفرد (Manfred) إلى جامعات بولونيا وباريس ترحاتٍ لكتب فلسفية ، بعضها مترجم عن العربية ، وبعضها أيضاً عن اليونانية .

ولكن حركة الترجمة في إسبانيا كانت أكبر من ذلك خطراً وتأثيراً ؛ فكان في مدينة طليطلة عند ما فتحها النصارى ، مكتبةً عربية حافلة بالكتب في أحد المساجد ؛ وقد بلغت شهرةً هذه المكتبة ، من حيث هي مركز للثقافة ، أقصى البلاد النصرانية في الشمال . وهنا نجد المستعربين واليهود — وقد تحول بعضهم إلى النصرانية ، وكذلك نجد المسيحيين الإسبان ، يعملون جنباً إلى جنب . وتعاون رجال من جميع البلاد ؛ فكان من القاعين بالترجمة مثلاً يوحنا الإسباني Johannes Hispanus ، وجنديساليئوس Gundisalinus (النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي) ، وجيرارد الكريسموني Gerard von Cremona (١١١٤ — ١١٨٧ م) وميخائيل الاسكلندي Michel der Schotte ، وهرمان الألماني Hermann der Deutsche (بين ١٢٤٠ — ١٢٤٦ م) . ولم تصلنا معلومات مفصلة كافية عن جهود هؤلاء الرجال ؛ ونستطيع أن

نشر ترجمتهم صحيحة مقدار ما كان يوجد لكل كلمة في الأصل العربي أو العبري (أو الإسباني أيضاً) مقابل في اللغة اللاتينية ، غير أنها في الجملة لا تمتاز بفهم دقيق لما يُترجم . وصعد على من لا يعرف اللغة العربية أن يشطب على مادون فهمها من صعوبات ؛ فقد احتفظ المترجمون ببعض الكلمات العربية ، ولكنهم غيروا منها ، فهدت كالسوخ . كما أنهم حوَّروا أسماء الأعلام إلى حدٍّ يفسر معه ترفُّها . وقد يجوز أن هذا كله قد أحدث اضطراباً عظيماً في أذهان من كانوا يدرسون الفلسفة باللغة اللاتينية ، ولم يكن الاضطراب الذي أحدثته الأفكار الجديدة التي فتحت عليهم أقل من ذلك .

وكانت حركة للترجمين تسير في الجملة إلى جانب مناهة الدوائر النصرانية خطوة خطوة ، وكان سيرها على نحوٍ شبيه بما لا حظناه عند المسلمين في الشرق والغرب (انظر ب ٦ ف ١ ق ٧) . وكان أول ما تُرجم هو كتب الرياضة والتنجيم والطب والفلسفة الطبيعية وعلم النفس ، ثم انضمت لذلك كتبُ المنطق وما بعد الطبيعة . وأخذ الناس فيما بعد يقتصرون شيئاً فشيئاً على مؤلفات أرسطو وشروحها ؛ على أنهم كانوا أول الأسر يؤثرون شتى أنواع الكتب التي تسمى وراء الأسرار .

وقد عرفوا الكندي ، واشتهر هدم طيبيا ومنجيا ؛ وأثر ابن سينا من طريق آرائه في الطب وفي علم النفس الحسي وفي الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة . أما الفارابي وابن باجة فكان تأثيرهما قليلاً ، إذا قيس بتأثير ابن سينا ؛ ثم جاءت أخيراً شروح ابن رشد على مذهب أرسطو ، وكانت شهرتها وتقديرها إلى جانب القيمة التي نالها قانون ابن سينا في الطب أبقي أثراً وأدوم مدة .

(ق)

قابوس بن وشيكير (شمس للدي) :
٣٠٤ ، ٢٩٥

قادس : ٢٧٦

القاسم بن عبد الله : ١٩٠

القاسم بن علي (أبو محمد) : انظر الحريري

القاهرة : ١١ ، ٣٠٩

قحطان : ١٧٨

القدورية : ٩٤ ، ٩٧ ، ١٠١

القرامطة : ١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٠

١٦٦ ، ١٧٩

قرطبة : ٣٦١ ، ٣٦٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥

القزويني : ٣٦٠

قسطنطين : ٣٧ ، ٣٦

القسطنطينية : ٧ ، ٩ ، ٢٦

قلسرين : ٢١

(ك)

كارادقو : ٢٠٠ ، ٢٢٩ — ٢٣١ ، ٢٣٢
٢٥٤

كارطان : ١٨٢

كانت : انظر كنت

كابر : ٣١١

الكرامية : ٣١٩ ، ٣٣٠

كراوس (بول) : ٢٩ — ٣١ ، ٣٦

١٤٧ — ١٤٩ ، ٢٩٤

كرمر : انظر فون كرمير

كسري أنوشروان : ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٠

الكلاباذي : انظر محمد بن اسحق

كليونباترة : ٤١

كنت : ٧٤ ، ٤١١

الكندي (أبو يوسف يعقوب) : ٧ ، ٢٣

١٤١ ، ١٠٨ ، ٤٣ ، ٢٤ — ١٤١

١٤٣ ، ١٧٦ ، ١٩٢ ، ١٩٥

(ف)

الفارابي أبو نصر : ٣٧ ، ١٨٠ ، ١٩١

٢٣٠ ، ٢٣٣ — ٢٣٨ ، ٢٤٤

٢٤٥ ، ٢٤٨ — ٢٥٢ ، ٢٥٠

٢٥٤ ، ٢٥٩ ، ٢٦٣ ، ٢٦٩

٢٧٣ ، ٢٧٦ ، ٢٨٠ ، ٢٨٤

٢٣٩ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، ٢٦٧

٢٦٩ ، ٢٧١ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦

٢٩٧ ، ٤١٦ ، ٤١٨ ، ٤٢٠

الفاطميون : ١١

فان فلوتن : ١

الفتح بن خالان : ٣٦٦ — ٣٦٨

الفخر الرازي : ٩١

الفرديوس : ٢٥٠ ، ٢٩٩ ، ٣١٩

فرغوريوس : ٢٥ ، ٤١ ، ١٦٧ ، ٢٠٦

٣٨٧

فريدريك الثاني : ٤١٧ ، ٤٠٠

الفرزاري : ١٧

الفرنسكان : ٤٢٠ ، ٤٢١

الفضل بن الحباب الجعفي (أبو خليفة) : ٥٤

قلهاوزن : ٣

فلوجل : ١٨٨

فلوطرخس : ٢٧ ، ٣٧ ، ٤١

فورمس : ٢١٢

فون فيزندوك : ٤٠١

فون كرمير (البرد) : ٧ ، ١٣٣

١٣٤ ، ١٣٩ ، ٤٠٩ ، ٤١٠

٤١٤

فيتلو : ٣١١

فيثاغورس : ١٨ ، ٢٧ ، ٤٢ — ٤٤

٦٤ ، ١٥٠ ، ١٧٥ ، ١٩٣

المحاسبي : انظر المارث بن أسد
 محمد بن علي عليه وسلم : ٤٨ ، ٤٢ ، ٥٠
 ٥٨ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٦
 ١١٢ ، ١١٦ ، ١٠٤ ، ٧٦
 ١٦٢ ، ١٧٢ ، ٢٢٢ ، ٢٦٧ ،
 ٣٠٣ ، ٣٢٢ ، ٣٤٨ ، ٣٧٩

٣٨٠

محمد بن أبي بكر البناء : انظر البشاري
 محمد بن أحمد بن يوسف (أبو عبد الله) :
 انظر الخوارزمي
 محمد بن أحمد التهرجوري : ١٦١
 محمد بن إسحق البخاري الكلاباذي (أبو بكر) :
 ١٢٦

محمد بن قوصرت : ٣٧٥
 محمد بن الحسن : انظر ابن الميثم
 محمد بن الحسين : ١٥٧
 محمد بن الحنفية : ٦
 محمد بن زكريا (أبو بكر) : انظر الرازي
 الطبيب

محمد بن سالم (أبو عبد الله) : ٢١٩
 محمد بن طاهر بن بهرام (أبو سليمان) :
 انظر السجستاني
 محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ : انظر
 الحارابي

محمد بن محمد بن محمد الفزالي : انظر الفزالي
 محمد بن محمد البستي : انظر للبستي
 (أبو سليمان)

محمد بن المذيل : انظر الملائك
 محمد بن يحيى الصائغ : انظر ابن باجة
 محمد بن عبد الله عثمان : ٤٠٩ ، ٤٠١
 محمد بن عبد الله (الشيخ) : ٩٥
 محمد بن متولى : ١٧٦
 محمد بن مصطفي الحلبي : ١٢٥ ، ٧٤٦
 محمود بن سيكتكين الفزنوي (السلطان) :

٢٠٠ ، ٢١٢ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ،

٢٣٨ ، ٢٦٩ ، ٣٣٦ ، ٤١٨

الكوفة : ٧ — ٩ ، ٥٤ ، ٥٥

كوفت : ٤١١

كيسان : (مولى علي رضي الله عنه) : ٦

الكيسان : ٦

(ل)

الاماني : ٤

الاضويون : ٤

المان الحكيمة : ١٣ ، ٤٣

لوثر : ١٦٠

لويث عيشو اليسوي : ٣٩ ، ٧٧٣

ليث : ١٥٠ ، ٢٢٤ ، ٧٥٧

ليث : ٣٨٨

(م)

ماسينيون (لويث) : ١٧٩ ، ٣١٩

مالك كارت : ١١٦

مالك دوما : ٨٢ ، ٩٤ ، ١٠٤ ، ١١٩

مالجاش : ١١٧

مالك (الإمام) : ٥٩ ، ٦٠ ، ٣٦٢

للمأمون (الخليفة) : ٩ ، ٧٢ ، ٣٦

١٣١ ، ٩٧ ، ٩٥

ماهر (ابن فردريك الثاني) : ٤١٧

ماني : ٣٠٦ ، ٩٥٠

مانوية : ١٥ ، ٧٩٧ ، ٣٠٧ ، ٣٢٤

مبصر بن قاتك (أبو الوفاء) : ٣١٤

متر (آدم) : ٦ ، ١٣٨

المتلي : ١٣٢

للتوكل (الخليفة) : ٩٧ ، ١٠٦ ، ١٨٧

مقي بن يونس القناني (أبو يعسر) : ٣٧ ،

١٩٨ ، ٥٨

المجسة : انظر للشبهة

المجوس : ١٠١

To: www.al-mostafa.com